



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVI JOSÉ PAIVA DE OLIVEIRA

**O *ENS NECESSARIUM*: A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NAS
RAÍZES DO PENSAMENTO ANALÍTICO DE BERTRAND RUSSELL**

NATAL

2024

DAVI JOSÉ PAIVA DE OLIVEIRA

O *ENS NECESSARIUM*: A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NAS
RAÍZES DO PENSAMENTO ANALÍTICO DE BERTRAND RUSSELL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves

NATAL

2024

DAVI JOSÉ PAIVA DE OLIVEIRA

O *ENS NECESSARIUM*: A PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS NAS
RAÍZES DO PENSAMENTO ANALÍTICO DE BERTRAND RUSSELL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____ / ____ / ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves
Orientador(a)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Vincenzo Ciccarelli
Membro interno

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Sergio Eduardo Lima da Silva
Membro externo

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Prof. Dr. Alberto Leopoldo Batista Neto
Membro externo

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO GRANDE DO NORTE

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Oliveira, Davi José Paiva de.

O Ens Necessarium: a prova ontológica da existência de Deus nas raízes do pensamento analítico de Bertrand Russell / Davi José Paiva de Oliveira. - 2025.

139f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Natal, RN, 2025.

Orientação: Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

1. Argumento Ontológico. 2. Russell, Bertrand, 1872-1970. 3. Teoria das Descrições Definidas. 4. Ens Necessarium. 5. Existência. I. Alves, Daniel Durante Pereira. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 111

Elaborado por Ana Luísa Lincka de Sousa - CRB-15/748

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A construção desta dissertação foi um processo desafiador e enriquecedor, que só foi possível graças ao apoio e à colaboração de muitas pessoas, às quais expresso minha profunda gratidão. Primeiramente, ao meu professor orientador, Dr.º Daniel Durante Pereira Alves, por todo o suporte ao longo da pesquisa. Sua paciência, didática e solicitude foram fundamentais em cada etapa do trabalho, e seu compromisso com a orientação acadêmica fez toda a diferença no desenvolvimento deste estudo. Aos professores que compuseram a banca, pelo tempo dedicado à leitura e pelas valiosas contribuições que enriqueceram ainda mais esta pesquisa.

Aos colegas e professores, tanto dentro quanto fora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, que formaram uma verdadeira rede de apoio. Suas trocas, incentivos e auxílio, seja na organização dos aspectos procedimentais da escrita, seja no enfrentamento das ansiedades inerentes à vida acadêmica, foram essenciais para que este trabalho fosse concluído. Em especial a Jefferson Gomes e Eryka Marillya que tornaram essa trajetória um pouco menos espinhosa.

À minha mãe, Rosania Amaral, e à minha companheira Ingrid Caroline, pelo suporte emocional, paciência e compreensão ao longo desse período de intensa dedicação. Sem o apoio incondicional de ambas, esta caminhada teria sido ainda mais árdua.

Por fim, um agradecimento especial a Bertrand Russell, cuja obra e pensamento foram centrais para este trabalho, servindo como fonte inesgotável de inspiração filosófica. Por me permitir perceber que o sonho pitagórico pode não ter sido nada mais que um pesadelo!

A todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização desta dissertação, meu mais sincero muito obrigado.

Estrangeiro — Porém ainda quero fazer-te outro pedido.

Teeteto — Qual será?

Estrangeiro — Não me teres na conta de parricida.

Teeteto — Como assim?

Estrangeiro — Por nos vermos forçados, para defender-nos, a pôr à prova a tese de nosso pai Parmênides e arrancar a conclusão de que, seja como for, o não-ser existe, e que o ser, por sua vez, de algum modo não existe.

(Platão, *O Sofista*, 241d)

E o real, não contém mais do que o meramente possível.

(Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B627)

Deus habita no silêncio

Que as vozes na minha cabeça

Quebram sem o menor senso

(Black Alien em *Take Ten*)

RESUMO

Concebido pelo filósofo medieval Anselmo da Cantuária (ca. 1033 - 1109), o raciocínio que ficou posteriormente como Argumento Ontológico foi discutido e reformulado múltiplas vezes na história da filosofia. Com o intuito de tentar estabelecer uma conexão entre um raciocínio de pertinência histórica para a filosofia e as raízes da tradição analítica contemporânea, bem como advogar a importância de estudos historiográficos para o melhor entendimento da origem e desenvolvimento das ideias dentro da filosofia analítica, esse trabalho visa investigar as influências do historicamente conhecido Argumento Ontológico na obra do filósofo britânico e um dos grandes expoentes da tradição analítica de filosofia contemporânea, Bertrand Russell (1872 - 1970). Faremos isso com base na leitura de obras filosóficas sobre o tema que será dividida em três momentos principais. Em um primeiro momento, a partir de um resgate historiográfico geral da tradição de discussão sobre o Argumento em questão, traçaremos um panorama histórico das interpretações teológica e retórica a respeito dele. Em um segundo momento, iremos expor a perspectiva de Russell sobre esse desenvolvimento do raciocínio retratado no capítulo anterior, a partir de suas obras de caráter mais historiográfico — como *Wisdom of the West* (1959) e *A History of Western Philosophy* (1945) —, permitindo assim que possamos mensurar o papel do Argumento como uma das questões tradicionais a serem elucidadas pelo autor com o seu novo modo de fazer filosofia por meio da análise lógica e linguística das proposições. Por fim, nos deteremos de maneira mais específica em uma análise da perspectiva russelliana sobre o Argumento Ontológico a partir da sua Teoria das Descrições Definidas, contida em *On Denoting* (1905). Com isso, pretendemos conseguir expor a importância histórica do argumento dentro dessa Teoria seminal para a filosofia analítica apresentada no seu pequeno artigo que revolucionou a filosofia do século XX, localizando o Argumento Ontológico como um dos exemplos de raciocínios filosóficos tradicionalmente problemáticos mas que podem ser elucidados diante de uma nova metodologia lógica de análise das proposições.

Palavras-Chave: Argumento Ontológico; Bertrand Russell; Teoria das Descrições Definidas; *Ens Necessarium*; Existência;

1. INTRODUÇÃO.....	8
2. HISTORIOGRAFIA GERAL DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO.....	14
2.1 Interpretação Teológica: Considerações Iniciais sobre a Filosofia Anselmiana....	15
2.1.1 Provas Anteriores ao Proslogium.....	27
2.1.2 O Argumento Único do Proslogium.....	32
2.1.3 A Objeção do Insipiente: o Debate entre Gaunilo e Anselmo.....	41
2.2 Interpretação Retórica: O Esquecimento Teológico e o Reducionismo da ratio Anselmi.....	47
2.2.1 A Objeção Tomasiana à ratio Anselmi.....	49
2.2.2 Descartes e o renascimento racionalista da ratio Anselmi na modernidade.....	52
2.2.3 Kant e a Refutação Transcendental do Argumento Ontológico.....	66
3. HISTORIOGRAFIA RUSSELLIANA DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO.....	79
3.1 Medievo: Comentários Russellianos sobre o trato do Argumento Ontológico na Filosofia Católica.....	80
3.2 Modernidade: a Virada Racionalista do Argumento Ontológico na Perspectiva Russelliana.....	91
4. RELAÇÕES ENTRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO E A TEORIA RUSSELLIANA DA DENOTAÇÃO.....	98
4.1 Apresentação da Teoria da Denotação de Russell: Pontos Preliminares.....	99
4.2 Exposição de Teorias Passadas: Meinong e Frege.....	105
4.3 Argumentação em Favor da Teoria Russelliana de Denotações.....	110
4.4 Sobre o Argumento Ontológico por meio da Teoria da Denotação Russelliana..	115
5. CONCLUSÃO.....	127
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	136

1. INTRODUÇÃO

Em uma entrevista publicada em 1966 intitulada “*O que é um filósofo?*”, o pensador francês Michel Foucault (1926-1984) tece algumas reflexões sobre o papel do filósofo na história das sociedades e, mais particularmente, na sociedade de seu tempo. Foucault apontou a dificuldade que existiu por parte dos contemporâneos de alguns pensadores históricos, como René Descartes (1596-1650) e Immanuel Kant (1724-1804), de enxergá-los como propriamente filósofos. Eram por vezes mais assimilados como matemáticos, antropólogos, geógrafos, enfim, pensadores ligados mais estritamente às áreas científicas propriamente ditas. Avançando na entrevista, Foucault desenvolve mais ainda essa reflexão. Contudo, perto do final, ele toma uma iniciativa de definir dois tipos de filósofo na contemporaneidade:

Podemos, aliás, considerar dois tipos de filósofos, aquele que abre de novo os caminhos para o pensamento [...] e aquele que desempenha de alguma forma um papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição (Foucault, 2000, p. 35)

É assumindo esse segundo espírito de uma arqueologia acerca dos saberes como força motriz para se pensar essa pesquisa e tendo em vista a grande e controversa problemática apresentada por diversos historiadores acerca da falta de clareza nas definições e fundamentos originais da tradição analítica de filosofia contemporânea (Hanna, 2005, p. 20; Schwartz, 2017, p. 2), que pretendemos desenvolver este trabalho buscando contribuir, pelo menos de maneira singela, com as investigações acerca dos fundamentos históricos da Filosofia Analítica, uma das tradições centrais de pensamento filosófico a partir do século XX. Faremos isso a partir de uma análise de caso de uma ideia oriunda da filosofia construída pelo pensador medieval e arcebispo, Anselmo da Cantuária (ca. 1033-1109), mas que se desenvolve de maneira quase autônoma ao longo da teologia medieval e moderna: o Argumento Ontológico. O objetivo principal desta dissertação é então o de mensurar a relevância desta ideia clássica da história do pensamento humano na tradição analítica, através de uma análise que faremos da obra filosófica do inglês Bertrand Russell (1872 - 1970), um dos “pais” desta tradição contemporânea de pensamento.

A figura de Anselmo parece se mostrar como um ótimo exemplo da existência de um vício que contamina a tradição analítica. Originado de uma certa negligência em torno do aspecto da historicidade dentro dos trabalhos produzidos dentro da tradição, a filosofia analítica apresenta muitas vezes pouca preocupação em torno dos autores clássicos que fundamentaram historicamente questões importantíssimas para ela. Autores esses que se

mostravam na vanguarda das reflexões levantadas no século XX pelos filósofos analíticos e, mesmo assim, não recebem o seu devido reconhecimento. A escolha por esse filósofo em específico se dá na medida em que, por diversos momentos de sua obra, o autor parece antever diversas questões acerca da lógica e da filosofia da linguagem que só serão abordadas em sua integralidade no período contemporâneo da filosofia (justamente pelos filósofos tidos como analíticos). Em destaque, podemos falar da discussão que percorreu toda a história do pensamento acerca da sua *ratio Anselmi* ou, como ficou conhecido posteriormente, o Argumento Ontológico da existência de Deus.

Apresentado de uma maneira introdutória, o argumento em questão consiste basicamente numa tentativa de provar a existência de Deus a partir da mera compreensão da sua essência, isto é, considerando a partir da análise lógica de uma definição do divino que Deus é um ser que deve existir necessariamente, pois sua inexistência implicaria uma contradição com sua própria essência. Podemos formulá-lo, de uma maneira inicial da seguinte maneira:

- 1) Deus é o ser do qual não se pode pensar nada maior.
- 2) Se eu tento conceber Deus no meu pensamento como algo que não existe, então ele não pode ser o “ser do qual não se pode pensar nada maior”, já que seria menor do que algo que existe na efetividade [o que indicaria uma contradição com a premissa anterior].
- 3) Logo, é impossível pensar, de maneira racional, que Deus não exista. Do contrário, ele não poderia ser o “ser do qual não se pode pensar nada maior”.

Já a escolha de Russell como figura emblemática para este estudo se dá exatamente por conta do caráter seminal que as suas obras apresentaram para toda a filosofia analítica posterior, sendo visto muitas vezes como um dos pais desta tradição e por apresentar um aspecto que chama mais ainda a nossa atenção: é um autor que, ao mesmo tempo que se posiciona no polo negativo da discussão sobre uma relação necessária entre o ensino da filosofia e o ensino da história das ideias, assim como faz a maior partes dos filósofos analíticos, — “uma questão filosófica pode ser perfeitamente compreendida sem o respaldo de todo o aparato da erudição histórica” (Russell, 2002a, p. 188) — reconhece a importância do estudo da história dessas ideias na medida em que nos faz entender que “[...] as perguntas, na maioria, já foram formuladas antes e já receberam, no passado, algumas respostas inteligentes” (Russell, 2002a, p. 188). Esse reconhecimento é recorrente em diversas outras

referências feitas em outros textos, mas não para no âmbito do seu discurso e contamina até mesmo a sua *práxis*: a aparente preocupação com essa importante tarefa o levou a escrever não só uma, mas duas obras acerca da história da filosofia. Muito nos chama atenção tal instabilidade e aparente contradição dentro do pensamento do autor, por se mostrar convergente com um certo paradigma da forma como essa tradição filosófica trata os aspectos históricos da filosofia. Acreditamos que essa visão que, em um primeiro momento, é aparentemente contraditória, pode suscitar vários pontos de discussão e nos legitima a tratar com uma certa centralidade a filosofia desse pensador que, ainda que indiretamente, parece estimular a nossa posição de um resgate à historicidade dentro da tradição analítica.

Além disso, a influência do Argumento Ontológico na filosofia de Russell parece ser bem representativa de um impacto comum que esse raciocínio causa em autores com preocupações que circundam a filosofia da análise lógica. Sobre o Argumento Ontológico, em sua *História da Filosofia Ocidental*, Russell (2015, p. 750) menciona por exemplo que “para o espírito moderno, o argumento ontológico não parece muito convincente. Ao mesmo tempo, é mais fácil intuir que é falacioso do que descobrir precisamente onde a falácia se encontra”. Semelhante perplexidade causada pela concepção de um argumento que é, pelo menos aparentemente, logicamente válido mas com conclusões absurdas parece ser perene entre os que buscam uma investigação detalhada sobre tal raciocínio, incluindo nisso até mesmo tal estudo. Visamos também tentar ao longo da pesquisa elucidar a origem desse caráter curioso do Argumento e mostrar como esse fator acaba por tornar esse argumento tão atrativo para autores como Russell e outros filósofos analíticos que nutrem grande interesse acerca da lógica e dos critérios de determinação de juízos válidos e verdadeiros.

Com isso, acreditamos que será possível fazer uma efetiva mensuração não só da influência da *ratio Anselmi* ao longo da história da filosofia até uma tradição contemporânea de pensamento, como também do caráter de determinação intensa que esse tipo de pensamento histórico teve na filosofia de Russell, tanto em momentos como as já citadas reflexões históricas sobre os autores que a pensaram, como nas elaborações sobre a Teoria da Denotação. Nossa empreitada será executada a partir de uma revisão bibliográfica dividida em três momentos principais que, apesar de distintos, reúnem um objetivo similar: procurar dentro da discussão sobre o Argumento Ontológico na história da filosofia reflexões que possamos relacionar com questões fundamentais discutidas pelo filósofo da tradição analítica contemporânea Bertrand Russell, considerado aqui como uma figura central para a nossa pesquisa por se tratar de um dos fundadores da filosofia analítica e figura importantíssima na

filosofia do século XX como um todo, sobre quem iremos dissertar mais profundamente mais à frente.

Primeiramente, tentaremos construir uma breve exposição histórica pré-analítica dos principais pontos de discussão acerca do Argumento Ontológico, indo desde sua origem na obra anselmiana, passando pela sua discussão ao longo do medievo, seu renascimento na modernidade via racionalismo, indo até as objeções apontadas por Kant a respeito da condição de possibilidade uma argumentação desse tipo. Tal percurso se dividirá em dois ciclos de perspectivas divergentes acerca do Argumento, que podemos nomear como o da interpretação teológica e da interpretação retórica da *ratio Anselmi*. Tal divisão se fundamenta principalmente numa ideia apresentada em mais detalhes ao longo do nosso texto da excelente obra de apoio de Francesco Tomatis (1964 -) intitulada *O Argumento Ontológico: a Existência de Deus de Anselmo a Schelling*, que utilizaremos como base em diversos trechos do capítulo. Essa ideia defendida por Tomatis e por vários outros pensadores — como, por exemplo, Elizabeth Anscombe (1919 - 2001) em *Why Anselm's Proof in the Proslogion is not an Ontological Argument* (1985) ou mesmo Karl Barth em sua *Fé Em Busca da Compreensão* (1931)¹ — é a de que a interpretação histórica do raciocínio anselmiana como uma prova demonstrativa da existência de Deus é uma visão enviesada, promovida pelos autores que sucederam de imediato a discussão sobre o argumento e que não condiz de maneira satisfatória com o texto apresentado no *Proslogion*. Tal exame nos permitirá vislumbrar semelhanças e diferenças na movimentação argumentativa entre essas duas interpretações que se estabeleceram ao longo da história do argumento. Além, é claro, de possibilitar ao leitor que não esteja tão familiarizado com a discussão a plena introdução de conceitos fundamentais para um bom entendimento de aspectos mais tardios da discussão sobre o Argumento.

No segundo momento, iremos tentar traçar uma relação entre a discussão do Argumento Ontológico e o pensamento de Bertrand Russell, inicialmente focando nas discussões históricas promovidas pelo autor em diversas de suas obra onde ele comentou sobre o pensamento em questão a partir de uma perspectiva mais historiográfica, como em *A History of Western Philosophy e Wisdom of the West*. Apesar de parciais, tais perspectivas sobre autores do passado fornecidas por Russell nas obras mencionadas são bem peculiares e conectadas com suas opiniões, se mostrando de grande valor para o entendimento de sua própria perspectiva sobre o Argumento Ontológico. Daremos também o devido destaque ao que Russell admitiu serem dois caminhos de refutação do Argumento Ontológico. O primeiro

¹ Ou, na versão brasileira: (Barth, 2012)

deles, que chamamos de refutação transcendental devido à sua herança kantiana, parte de entender o raciocínio como uma mera incoerência gramatical (oriunda do uso irrefletido da concepção de existência como sendo uma propriedade dos entes). Já o segundo caminho, de sua própria autoria, é baseado na Teoria Russelliana da Denotação e procura focar não tanto na rejeição da concepção de existência como propriedade, mas sim numa análise acerca do escopo do quantificador existencial. Sendo assim, o argumento não poderia ser acusado de inválido (num sentido formal) por cometer uma falácia de ordem lógica, mas de outro tipo: de petição de princípio.

Posteriormente, em um terceiro momento, teremos um foco maior na formulação da Teoria da Denotação de Russell, com base no seu artigo *On Denoting*, buscando examinar as influências e escopos do Argumento Ontológico sobre ela. Iniciaremos apresentando noções preliminares da Teoria da Denotação Russelliana, como as concepções epistemológicas de *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description*. Passaremos pelas origens das discussões ontológicas trazidas pelo próprio Russell ao longo do texto, por meio dos pensamentos de Gottlob Frege (1848 - 1925) e Alexius Meinong (1853 - 1920). Logo depois, faremos uma exposição da Teoria das Descrições por Russell defendida no escrito e, em seguida, apresentaremos os argumentos do próprio Russell em favor da sua Teoria em detrimento de outras. Por fim, tentaremos utilizar a Teoria Russelliana para construir uma conclusão analítica acerca do raciocínio histórico do Argumento Ontológico, buscando categorizar de maneira eficaz a Prova com base na perspectiva do pensador anglo-saxão. Para isso iremos buscar focar nossa análise principalmente no trecho ao final de *On Denoting* em que Russell se detém a discutir o argumento ontológico numa versão cartesiana como um dos exemplos de problemática oriunda da dificuldade de lidar com expressões denotativas, argumentando em prol de sua própria Teoria.

Por fim, em nossas últimas considerações expostas no capítulo de conclusão, buscaremos promover um apanhado geral do texto, evidenciando os resultados obtidos pela pesquisa e imaginando possíveis caminhos para preencher as lacunas que venham a surgir. A principal conclusão que pretendemos construir é a da importância significativa do Argumento Ontológico dentro do âmbito da discussão russelliana sobre as descrições definidas, na medida em que ele é utilizado como um dos exemplos tradicionais da história da filosofia que poderão ser elucidados com base nessa nova metodologia filosófica proposta pelos pensadores analíticos como Russell, que se ancoram na análise lógica e linguística de questões filosóficas. Nessa parte, tentaremos também propor uma breve argumentação acerca da importância do estudo de cunho historiográfico dentro dos trabalhos acerca da tradição analítica de filosofia

contemporânea, visando expor uma certa negligência dentro dessa tradição com o estudo das suas raízes e tentando defender a necessidade de se preocupar cada vez mais com o aspecto histórico do pensamento que fundamenta a escrita dos trabalhos dessa tradição, mostrando as grandes vantagens que tal abordagem “histórico-analítica” pode nos garantir. Finalmente, tentaremos também apresentar outros possíveis desdobramentos a serem levantados em estudos futuros sobre essa relação entre a filosofia analítica e o Argumento Ontológico.

2. HISTORIOGRAFIA GERAL DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

O presente capítulo tem como objetivo fazer uma exposição generalista do histórico de discussão do Argumento Ontológico, dividida em duas perspectivas que se opuseram em relação ao tema. De um lado, temos a primeira interpretação, que denominaremos teológica por defender uma perspectiva do Argumento mais voltada a um contexto religioso, composto pela primeira aparição do argumento na história da filosofia no *Proslogium* de Anselmo, da Cantuária, a que também aderiram alguns autores franciscanos contemporâneos de Anselmo. Do outro, temos a interpretação retórica do Argumento, que será estudada em contraposição à perspectiva anselmiana originária. Voltada mais ao âmbito das disciplinas formais, essa perspectiva lê o argumento anselmiano propriamente como uma tentativa de se provar a existência de Deus. Essa perspectiva, apesar de remeter a um certo ponto de vista trazido por Gaunilo no seu Livro em Favor de um Insipiente, se origina principalmente das perspectivas de Tomás, de Aquino, sobre o raciocínio anselmiano, e será responsável por gerar uma grande herança crítica na modernidade através dos filósofos racionalistas. Tal divisão se fundamenta principalmente a partir de uma linha interpretativa exposta por vários comentadores da tradição de debate do Argumento Ontológico, entre eles, Francesco Tomatis (2003, p. 5), que usaremos como referência central para embasar nossas exposições acerca dessa divergência interpretativa. Logo depois, iremos abordar também figuras do racionalismo moderno que, ao tentar reformular o raciocínio anselmiano, acabam seguindo exatamente a interpretação tomasiana, apresentando raciocínios análogos ao de Anselmo, mas com pretensão ao estatuto de prova. Por fim, abordaremos brevemente a rejeição máxima do argumento, produto dessa interpretação imprecisa da *ratio Anselmi* original, que se deu a partir da refutação transcendental de Immanuel Kant.

Ao longo da apresentação desses dois pontos de vista sobre o Argumento Ontológico, tentaremos frisar as diferenças entre o Argumento em seu contexto original, que não busca propriamente se apresentar como uma prova de convencimento objetivo da realidade divina (algo que sequer estava em questão no contexto anselmiano), mas sim como uma explicação da racionalidade de uma fé subjetiva, e do seu contexto posterior, que assume, sim, o caráter de uma prova filosófica da realidade objetiva de Deus. Também buscaremos evidenciar como foi a partir desta segunda interpretação que o Argumento ficou mais conhecido ao longo da tradição filosófica, salvando-se apenas algumas exceções próximas ao período anselmiano e um caso de uma obra teológica contemporânea a ser citada mais adiante.

2.1 Interpretação Teológica: Considerações Iniciais sobre a Filosofia Anselmiana

O Argumento Ontológico constrói seu destaque histórico, dentre diversos fatores, por um aspecto particularmente interessante: a sua subversão da ordem hierárquica que enxergamos no senso comum acerca da teologia. Diferente de outros tipos de prova (inclusive apresentadas dentro de outras obras do *corpus* anselmiano, como no *Monologium*), o chamado Argumento Ontológico busca partir não de Deus para o homem, mas, ao contrário, do homem (e de sua razão, marca intrínseca presente em todos nós graças à criação divina) até Deus. Sérgio Ricardo Strefling (1997, p. 10) diz que o argumento deve ser compreendido “como uma busca do homem que quer compreender aquilo que faz parte do seu contexto vital, no caso: a fé”. Significa dizer, portanto, que o raciocínio apresentado por Anselmo não busca precisamente um apoio em fatores externos para a sustentação da própria fé, mas, sim, que, partindo do pressuposto já dado da realidade dessa fé, possamos buscar justificações racionais para ela oriundas da própria análise filosófica.

Outro fator que merece destaque é o da influência do Argumento dentro da obra de diversos outros autores até a contemporaneidade. Isso se dá pelo fato de que o Argumento Ontológico trata diretamente de uma das questões mais pertinentes da filosofia: a questão acerca da existência do divino. Para além da concordância ou discordância com a ideia exposta inicialmente por Anselmo e revisitada por outros autores, esse fenômeno parece ser facilmente explicado, de acordo com Strefling (1997, p. 13), pela necessidade anselmiana de “compreender como são as coisas e conhecer suas causas”. Ânasia essa oriunda de um “espírito inquieto e curioso que não se satisfazia, nem descansava até que tivesse penetrado no cerne dos assuntos que estudava” (Strefling, 1997, p. 13), bem como do virtuosismo anselmiano em elaborar, “com seriedade e rigor”, o raciocínio do *Proslogium*, justificando assim o seu alcance histórico.

Outra virtude interessante do modelo de escrita adotado não só por Anselmo, mas por diversos outros autores de seu tempo, é o da metodologia de construção dinâmica e participativa entre os interlocutores nos raciocínios. Diferente do que prega o estereótipo da “idade das trevas”, o período medieval foi uma época que, dentro dos limites de certas instituições, apresentava, na verdade, um movimento dialético bem horizontal no desenvolvimento da filosofia dentro dos ambientes de ensino. Tal dinâmica se dava principalmente devido não só a uma questão formal de como eram desenvolvidas as ideias, mas também por conta da pressão que a exigência de respostas de um auditório de alto nível inculca ao locutor. O estudioso desse período, na maioria das vezes, não se contentava “com a

simples apresentação da verdade, mas queria também uma fundamentação do que estava sendo apresentado” (De Boni apud. Strefling, 1997, p. 10).

É fácil notar as nítidas marcas deste tipo de metodologia na obra de Anselmo, não só nas intenções apresentadas por trás da construção do *Proslogium* — uma obra escrita com o intuito de oferecer caminhos alternativos às provas do *Monologium*, que por diversos motivos não teriam agradado de maneira definitiva seus interlocutores — como até na valorização dada pelo autor ao seu contemporâneo Gaunilo, de Marmoutier, e seu *Livro em Favor de um Insipiente*², onde o monge oferece algumas objeções críticas à *ratio Anselmi* apresentada pelo arcebispo. Anselmo fornece não só o devido crédito às objeções de Gaunilo — ao iniciar sua tréplica ele faz questão de frisar a competência intelectual do interlocutor, reconhecendo-o não como um insipiente, mas sim como “um católico, que toma a defesa do insipiente” (Anselmo, 1973b, p. 135) — como também dedica várias páginas a respondê-las e, por fim, lhe presta um sincero agradecimento: “pela tua benignidade, tanto ao repreender como ao elogiar o meu opúsculo [...] é evidente que, ao criticar as [partes] que julgaste fracas, o fizeste como espírito benevolente e não com malevolência” (Anselmo, 1973b, p. 146). Tais passagens da obra anselmiana só corroboram cada vez mais a tese histórica de uma cultura muito mais horizontal do que a contemporaneidade, em seu senso comum, imagina ter existido no medievo, onde as pessoas prestavam grande estima à opinião de seus pares. Isto posto, tal comportamento dos intelectuais medievais oferece até mesmo para os homens do presente uma lição de como o desenvolvimento colaborativo de ideias deve ser visto como um aspecto fundamental para a construção de argumentos filosoficamente sólidos.

Assim como qualquer grande pensamento, a filosofia de Anselmo é um produto direto do período vivenciado pelo pensador. Neste sentido, vale a pena, visando um melhor entendimento das motivações e peculiaridades por trás não só do entendimento específico da *ratio Anselmi* como também do seu lugar dentro do *corpus* anselmiano, ressaltar algumas características desse período curioso dentro do medievo que antecedeu o século vivido por Anselmo. O que vale a pena ressaltar é, principalmente, um certo “eclipse momentâneo”, nas palavras de Strefling (1997, p. 15), no que tange ao desenvolvimento da cultura e da filosofia do ocidente entre os séculos IX e XI, causado principalmente por uma série de conflitos bélicos que instauraram um ambiente socialmente instável na Europa da época. Podemos citar, por exemplo, as invasões normandas, muçulmanas e húngaras. Todavia, algumas raras células de exceção, principalmente entre os mosteiros, foram responsáveis pela conservação

² Texto muitas vezes anexado e publicado em anexo ao próprio *Proslogium* ao longo da história.

ainda que precária de algumas questões filosóficas fundamentais. Principalmente no que tange à dialética (aqui entendida como uma disciplina com uma proximidade ao que entendemos hodiernamente como lógica) e à gramática, curiosamente ambas áreas que de alguma forma se relacionam com as questões contemporâneas sobre a linguagem. Os filósofos deste período despenderam grande energia para a perpetuação de uma cultura oriunda de tempos mais antigos. Contudo, o estudo dessas áreas durante esse período exhibe para nós uma peculiaridade em relação à filosofia da antiguidade: a sua relação com a teologia. Em especial, podemos citar aqui a questão dos universais que, apesar de mais antiga que o período em questão (remontando à antiguidade), sobreviveu ao “eclipse” cultural vivenciado pelo ocidente e obteve cada vez mais uma centralidade nos debates filosóficos posteriores, justamente pelas consequências teológicas dessa especulação.

Há sempre uma dificuldade notável em se definir de maneira efetiva o que é um universal, justamente por conta das múltiplas opiniões que surgiram a respeito do tema. Em linhas gerais, podemos entender os universais como uma espécie de abstração conceitual que criamos para designar o agrupamento de entidades particulares que conseguimos testemunhar de maneira mais direta. Um bom exemplo de universal seria o conceito de humanidade, que se instância em diversos indivíduos, como os filósofos aqui estudados, o autor desta dissertação ou mesmo os leitores. Daí em diante, o dilema entre entender o conceito de humanidade como uma abstração que representa o que é comum entre esses indivíduos (portanto, não detentor de uma realidade ontológica precisa, mas sim em um sentido mais virtual) ou como uma essência real que inspira a criação de suas instâncias particulares, se tornou um debate que se desenvolveu historicamente entre duas escolas filosóficas que ficaram conhecidas como nominalismo e realismo respectivamente. O problema dos universais é evidenciado por Streffling da seguinte forma: “Que relação existe entre as coisas particulares e os conceitos gerais, de caráter universal, aplicados à variedade de indivíduos?” (1997, p. 21). A perplexidade que tal controvérsia nos coloca se dá, principalmente, porque a maioria dos nossos conhecimentos mais complexos se fundamentam em universais, sendo assim, uma possível cisão entre os universais e a realidade evidenciaria também uma cisão entre a realidade e o nosso próprio pensamento.

A questão dos universais exerceu no período medieval uma função central no debate filosófico, principalmente no que diz respeito à dialética. A dialética se apresenta como o campo de batalha onde os partidários da centralidade da dialética entre as disciplinas filosóficas e seus dissidentes discutiam até onde vai o escopo de validade que os raciocínios lógicos produzidos por ela poderiam trazer ao conhecimento humano e, especialmente, às

verdades teológicas. Em outras palavras, a discussão sobre o escopo da dialética no que tange à teologia pode ser resumida na seguinte questão: estaria o Divino, mesmo na sua condição de onipotente, sujeito às leis da lógica ou seria ele mesmo o legislador por trás destas leis, permitindo assim o seu manuseio ao bel prazer de sua vontade? É neste âmbito que a discussão sobre a realidade ou não dos universais parece tomar uma centralidade cada vez maior, na medida que seria a resposta dada a essa questão que testemunharia a favor da visão de que uma abstração conceitual poderia ser vista ou como sendo algo que existe realmente, ou como meramente uma virtualidade consensual, criada de maneira convencional pela mente humana para o agrupamento cognitivo de certas entidades, permitindo assim a cognição de uma realidade caótica.

É nesse limiar entre dialéticos e antidialéticos, entre realistas e nominalistas e, principalmente, na possível cisão entre pensamento e realidade que Anselmo constrói sua filosofia. O arcebispo da Cantuária atuou como um mediador dessas controvérsias e, em consequência disso, acabou inspirando todo um novo modo de fazer filosofia posteriormente. A ideia de formular o chamado raciocínio único do *Proslogium* vem justamente dessa tentativa de apresentar um raciocínio que permitisse um salto do pensamento para a prova de algum aspecto da realidade. No entanto, para entender de maneira efetiva a proposta anselmiana, é necessário dar um passo em direção ao entendimento de uma última polêmica muito perene no período em que o arcebispo viveu e que também se dedicou a mediar: o dilema entre fé e razão.

Apesar de muitas vezes serem enxergados como dicotômicos, estes dois princípios não só podem como devem andar juntos. É isto, pelo menos, o que defendeu Anselmo, que fundamentava sua perspectiva em interpretações das próprias Escrituras. Já no início do Evangelho de São João temos uma visível representação de Deus como razão, como *lógos*. “No princípio era o Verbo, o logos, e que Deus era o logos”. Diante do que o texto bíblico nos apresenta somado ao conhecimento de nossa criação a partir da imagem e semelhança de Deus que implica uma participação neste *logos*, Anselmo parte de uma visão com bases agostinianas de que

para conhecer a verdade [o homem] tem que entrar em si mesmo, tem que interiorizar-se [...] o pior que pode fazer o homem para conhecer é colocar-se a olhar as coisas no mundo porque a verdade não está nas coisas senão em Deus, e a Deus o homem encontra em si mesmo (Strefling, 1997, p. 23)

O agostinianismo por trás da doutrina anselmiana se mostra flagrante desde o prólogo do *Monologium*, onde ao falar sobre seu manuscrito Anselmo (1973a, p. 12) diz que “Ao

examiná-lo repetidas vezes, nada encontrei que esteja em discordância com os escritos dos padres católicos e maximamente com os de Santo Agostinho”. Mas ele se consolida principalmente mediante a leitura que podemos fazer sobre outra expressão latina: *credo ut intelligam* (acredito para que possa entender). Tanto a perspectiva do arcebispo da Cantuária como de Agostinho, de Hipona (354 - 430), partem de interpretações de Isaías 7:9, onde é dito que “se não crerdes, não compreenderéis”. Além disso, a influência agostiniana se dá de maneira mais incisiva nas discussões levantadas pelo *Proslogion* onde, de acordo com Francesco Tomatis (2003, p. 12), “Anselmo se reporta a uma linha principalmente agostiniana na procura de Deus: a procura no interior do homem”. Em oposição a obras anteriores, nesse momento do seu pensamento, Anselmo estaria em busca de vislumbrar uma relação mais íntima entre a fé subjetiva (aqui enxergada como um pressuposto presente em todos os crentes) e a revelação da verdade divina. Assim sendo, a fé aqui é encarada como um pressuposto, algo já dado em cada um de nós. É deste ponto que surge a necessidade de abandonar uma busca meramente lógica e objetiva em prol de uma busca embasada na experiência subjetiva da fé. Pois o Deus que envolve esta prova está, na verdade, no campo da revelação cristã: *id quo maius cogitari nequit* (do latim, o aquilo de que não se pode pensar nada maior).

Sendo assim, apesar de se tratarem de princípios independentes, a razão que existe em nós como um espelho de Deus é condição fundamental para que possamos edificar a nossa fé. A propensão a esse uso da fé como fundamento é tomada por Anselmo como parte de uma trajetória espiritual daquele que não se contenta com uma fé irrefletida e que, tal como um amante busca o ser amado, deve usar a razão para reencontrar-se com o divino por meio da compreensão. Tal doutrina ficou conhecida historicamente pela expressão latina *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão) e é amparada principalmente pelas passagens iniciais do *Proslogium*, que tem no seu próprio objetivo de construção o espírito transmitido pela expressão: trata-se de uma prova profundamente introspectiva, produto da meditação e do uso da razão em si, sem apelar a nenhum elemento externo, para demonstrar a existência de um *Ens Necessarium* (ente necessário). Não à toa, por vezes, a expressão latina é tratada como um outro título do *Proslogium* (Anselmo, 1973b, p. 104). No primeiro capítulo do *Proslogium*, enuncia Anselmo:

Ó Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste [...] Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito,

não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender. (Anselmo, 1973b, p. 107)

Neste curto parágrafo, vale a pena ressaltar alguns pontos característicos de como se daria, na ótica anselmiana, a relação entre fé e razão. O primeiro deles é que, apesar de necessária, a razão não pode ser concebida como um princípio anterior à fé. Isto, pois a fé é aqui interpretada justamente como um princípio fundamental para que possamos alcançar qualquer verdade. Contudo, o caminho pelo qual esta verdade nos é revelada é sem dúvidas o do uso da razão precedido pela fé. Sendo assim, um outro ponto a se ressaltar é a respeito da função exercida pela razão dentro desta doutrina, que é a de proporcionar um caminho a ser seguido diante da nebulosidade que os vícios e pecados nos colocam, a ponto de não conseguirmos acessar com a necessária clareza as verdades que nos são trazidas pela fé, permitindo assim que a sua aceitação não seja feita de uma maneira completamente cega. Ainda assim, a razão tem suas limitações e é precisamente por conta deste ponto que podemos interpretar a prova que será apresentada no resto do *Proslogium* como uma mera face do Ser Divino, que esclarece a verdade que já está dada em nosso coração pela fé e permite compreender um pouco melhor o sentimento já presente em nós, mas que de maneira nenhuma consegue refletir inteiramente a essência de Deus.

Um outro intuito por trás dessa proposta de tratamento dos princípios de fé e razão aos moldes que Anselmo irá nos sugerir tratar é acerca de uma solução a um problema que, decerto, surge como uma analogia ao paradoxo do *Menon* de Platão (ca. 428 - 384):

Se Deus é pressuposto de sua procura [...] que procura efetiva será desenvolvida pela *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão)? E se, ao contrário, Deus não estivesse como pressuposto de sua procura, como faria o homem para procurar Deus? [...]. (Tomatis, 2003, p. 13)

A busca por algo já dado só é concebível na medida em que a fé funcione como uma âncora para a busca racional, assim como as ideias funcionam como uma âncora para o processo de conhecimento perante a reminiscência platônica. Pois, do contrário, se as respostas já não fossem de alguma forma previamente fornecidas a nós, nossa busca racional seria inviabilizada, ao mesmo tempo que se elas já estivessem plenamente dadas, a nossa busca não faria sentido.

Parece que Anselmo retoma a questão platônica: que faço para conhecer aquilo que não conheço se já não conheço (disto) um indício, traço, uma coisa qualquer? E vice-versa, que procura farei, que desenvolvimento terei do meu saber, se já conheço aquilo que desejo conhecer, totalmente plenamente? Na busca de conhecer alguma coisa não existe procura nem se esta alguma coisa já é conhecida, pois que tudo já foi dado, nem ao contrário, se aquilo que se procura é desconhecido, porque neste caso não saberei nem o que procurar (*Menon*, 80d-e).

A postura do conhecer, da pesquisa filosófica, deverá ser estado intermediário entre o conhecimento e a ignorância. (Tomatis, 2003, p. 13)

Outrora lido com uma parte do processo de ascese que nos reaproximará de uma realidade pré-temporal de ideias e que trabalharia nosso espírito para a superação dos limites cognitivos impostos pela nossa mortalidade, a rememoração platônica toma no *Proslogium* a forma de purificação da fé que, contaminada pelas coisas do mundo, busca na intimista reflexão racional retornar para perto do Divino. Tal leitura se mostra muito clara principalmente nos primeiros capítulos da obra, em passagens como a previamente citada (Anselmo, 1973b, p. 107). Com isso, Anselmo visa construir uma nova perspectiva de fé: uma fé viva, diz Strefling que nos explica:

A fé viva é uma fé que opera, frente à fé morta que é passiva. [...]. Fé viva é um crer em. Fé morta é crer apenas. Na fé viva, há um dinamismo essencial, em oposição à estaticidade da fé morta, que se limita a crer o objeto, sem tender para dentro do objeto, porque lhe falta o amor que é fonte de vida e impulso de operosidade. A fé morta não é a perda da fé e, sim, a falta da fé, enquanto carente de amor. É, por exemplo, o caso do cego, que poderia e deveria ver, mas não enxerga aquilo que sempre poderia e deveria enxergar. É o cego que tem olhos, mas carece da visão: poderá ver o objeto, mas não penetrar, com a visão, no objeto. Para Santo Anselmo, não existe a fé sem amor. A fé operante só pode ser acompanhada por amor. Portanto, aquele que crê, impulsionado pelo amor busca compreender. A fé não é passiva, mas é esforço do homem que busca compreender e abraçar o que lhe foi dado em potencial. É esta fé operante que exige compreensão, que consiste no ponto de partida do que agora estamos tematizando. (Strefling, 1997, p. 43-44)

À vista disso, a fé aparece não só como uma busca erudita pelo conhecimento acerca do divino, mas de fato um exemplo de amor, de atração pelo Ser Divino, como uma força de atração que nos impele a ir em busca do ser amado e que encontra na busca racional uma postura ativa para executar esta trajetória. À vista disso, podemos interpretar justamente que “o argumento ontológico nos ensina que a fé é uma atitude que se coaduna com a razão, mas isto não significa que a razão substitua a própria fé” (Strefling, 1997, p. 103). Ademais, Francesco Tomatis (2003, p. 14) aponta que “também em santo Agostinho, o conhecimento ocorre de forma semelhante a Platão, porque ele é caminho, procura, reunificação e iluminação final da verdade que possuímos desde o início na forma de termos sido possuídos por ele”. Entretanto, não se trata de um percurso meramente trivial de reconhecer algo que já é dado, pois, apesar de se dar de uma forma circular, o produto do processo cognitivo não se mostra como uma identidade, haja vista que

[a]quilo que se procura não é totalmente idêntico àquilo que já pressupomos; antes, ao procurar, como dever, aquilo que temos como pressuposto, o conhecimento fará progresso, enriquecer-se-á, será aprofundamento daquilo que desde sempre conhecemos (Tomatis, 2003, p. 14)

A ideia já mencionada anteriormente de um raciocínio introspectivo, único, simples e que permitisse a compreensão desta face da essência divina foi algo que ocupou por bastante tempo a mente de Anselmo, na época ainda monge de Bec. Depois de uma busca eficiente mas pouco clara da essência divina no *Monologium*, vem o desejo de escrever um texto curto, mas que permitisse com a mesma eficiência acessar semelhante compreensão sólida sobre a existência necessária de Deus, bem como todas as suas qualidades e demonstrar que todas elas são Nele somente uma: sua própria existência. Tal desejo o inquietou por um longo período que durou até a concretização da escrita do *Proslogium* onde, diferente do *Monologium*, obra em que ele constrói demonstrações com um apelo *a posteriori*, apresentou um único raciocínio menor e mais simples da necessidade de existência de Deus. A meditação aqui mencionada parece refletir um aspecto notável de toda a obra de Anselmo, algo que se relaciona diretamente com sua perspectiva acerca do dilema sobre fé e razão. As demonstrações apresentadas devem ser construídas sem apelar à autoridade das escrituras, mostrando assim que é possível chegar às mesmas conclusões que a verdade já dada na fé nos transmite por vias completamente leigas, estabelecendo assim uma intensa força persuasiva. Sobre essa via menos sacra de demonstração da verdade divina, vemos as seguintes palavras de Anselmo, no *Monologium*:

Isto é, atendendo mais a como devia ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. (Anselmo, 1973a, p. 11)

Um fato digno de nota é a influência desse espírito de independência das escrituras sagradas e autoridade da razão no desenvolvimento do método universitário da escolástica, esse movimento filosófico futuro que emergirá posteriormente demonstrou grande reverência ao pensamento de Anselmo. Isso se dava através de um amplo método de leitura e disputa de teses que se separaram nos momentos de *lectio* e *disputatio*. A *lectio*, consistia na leitura e explicação dos textos clássicos da filosofia antecessora sobre uma determinada questão em seus pormenores, e a *disputatio*, em que os discípulos e professores poderiam tecer comentários e apontar argumentos tanto que dessem suporte como críticas ao pensamento ali estudado (Strefling, 1997, p. 87). Tanto a *lectio* quanto a *disputatio* se organizavam com um certo ordenamento típico bem rígido que se dava tal como descreve Storck nos comentários expostos a seguir:

Normalmente, uma *lectio* observava a seguinte ordem: (1) leitura em voz alta de uma seção de um texto; (2) apresentação da estrutura do texto, evidenciando sua divisão e colocando em destaque certas frases que mereceriam comentário detalhado; (3) exposição de cada uma das partes com maior ênfase naquelas passagens com maiores dificuldades; (4) discussão em detalhe, normalmente seguindo a forma de uma *quaestio*, de frases ou dificuldades previamente selecionadas. (Storck, 2003, p. 33-34)

Sobre a *lectio*, vemos nela uma imagem da forte dependência da filosofia desse período à letra das obras, o que suscita inclusive uma série de discussões a respeito do controle exercido pelas instituições religiosas na circulação dos textos e a influência disso no pensamento construído no período. Dentro do âmbito da estrutura da *lectio* podemos ver também uma clara preocupação com a exposição da estrutura argumentativa por trás do conteúdo dos textos, permitindo assim que a sua consistência interna fosse colocada à prova. Além disso, havia um momento bem interessante dedicado especificamente à elucidação de passagens dúbias ou conflitantes, o que demonstra uma preocupação didática muito produtiva para a formação dos envolvidos. Já sobre a *disputatio*, que funcionava como uma etapa de fechamento dessas leituras, Storck diz o seguinte:

Normalmente, uma *disputatio* começava com o mestre propondo um tema, por exemplo, “Se o mundo é eterno”. Seguia-se a apresentação de teses sustentando uma certa posição, por exemplo: “De acordo com os ensinamentos dos filósofos, o tempo foi criado juntamente com o mundo. Logo, nunca houve um momento do tempo no qual o mundo não existia. Logo, o mundo é eterno.” Em seguida, entrava em cena um oponente (*opponens*) encarregado de apresentar objeções à tese proposta. Por exemplo: “O argumento acima confunde as noções de eternidade, propriedade específica e exclusiva de Deus, ser absolutamente imóvel e atemporal, e a noção de infinito temporal. Portanto, mesmo sendo infinito do ponto de vista temporal, o mundo não é eterno.” Surgia então o responder (*respondens*), cuja função era opor contra-objeções à medida que o *opponens* apresenta suas objeções. O próprio *opponens* podia replicar e receber réplicas, sendo o resultado uma verdadeira discussão entre as partes com o intuito de testar o rigor das teses defendidas. [...] Uma vez compreendidos os diversos matizes do problema, o mestre voltaria à cena fornecendo, de maneira argumentada, a solução (*determinatio*). (Storck, 2003, p. 34)

As disputas acadêmicas no âmbito escolástico poderiam se dar tanto de maneira pública quanto de maneira privada. No primeiro caso, envolviam também uma mobilização total do ambiente acadêmico, chegando a acarretar o cancelamento de aulas para a maior audiência durante as sessões (Storck, 2003, p. 35). Outro ponto interessante que fica em evidência é o da responsabilidade do mestre mesmo no âmbito de uma tarefa coletiva como é a *disputatio*, na medida em que ele adquire a responsabilidade de trazer as soluções na *determinatio*, que quando a sessão era pública só era apresentada no dia seguinte. Ainda sobre essa grande postura de responsabilidade adquirida pelo chefe, havia também as chamadas *quodlibetales* ou disputas públicas extraordinárias em que, aos moldes dos duelos medievais, qualquer um poderia participar e propor questões ao mestre: “tratava-se de um exercício

perigoso, não obrigatório e que trazia prestígio ao mestre que se dispusesse a enfrentar o desafio” (Storck, 2003, p. 35-36). Sobre a importância da *disputatio* na formação acadêmica das universidades escolásticas, Storck ressalta:

As disputas medievais cumpriam, portanto, um duplo objetivo. Por um lado, serviam ao mestre como instrumento de investigação e de teste de suas ideias. Por outro, serviam ao estudante como elemento formador de sua capacidade de defender e de criticar uma tese. (Storck, 2003, p. 35)

Tais metodologias surgem em um contexto muito específico entre os séculos XI e XII, onde vemos um desenvolvimento de um saber menos ligado à sabedoria cristã dos patrísticos e mais comprometido em assimilar um grande volume de obras greco-árabes que entraram no mundo latino e se consolidam dali para frente. Essas inovações foram fundamentais para o surgimento das primeiras universidades, que no início se constituíam como centros de formação para a aristocracia e no século XII começaram a buscar se evidenciar como centros de estudos específicos em variados assuntos (Storck, 2003, p. 31). A junção dessas duas práticas somada a uma terceira, a *praedicatio*, fundamentavam as três tarefas fundamentais a um teólogo do período em questão, e eram comparadas à construção de um edifício por alguns pensadores do período, como aponta Storck, eram aspectos fundamentais do fazer acadêmico no período escolástico:

Um teólogo no século XIII tinha assim três tarefas: ser leitor, ou seja, participar de cursos onde a *lectio* era a forma privilegiada de ensino; disputar, ou seja, assistir ou ser participante ativo em disputas públicas (*disputatio*) segundo regras bem definidas; e realizar sermões (*praedicatio*). Em um texto clássico, Pierre de Chantre compara essas três atividades dos teólogos à construção de um edifício: a *lectio* corresponderia à fundação, a *disputatio*, às paredes e a *praedicatio*, ao teto que protege do calor e das tempestades de vícios. O conjunto de métodos de investigação, de discussão e de ensino típicos da universidade medieval forma o que tradicionalmente se chama de “escolástica”. (Storck, 2003, p. 32-33)

Como fundamentos por trás dessas práticas, conseguimos encontrar os primeiros currículos que sustentaram os sistemas de ensino do período medieval. O nível básico de formação se dava através da faculdade de artes com estudantes de entre 15 e 21 anos e a estruturação desse nível se dava a partir de um conjunto de componentes curriculares que ficaram historicamente conhecidos (Storck, 2003, p. 32). Primeiramente, tínhamos o *trivium* e depois o *quadrivium* totalizando as chamadas durante o período medieval de “sete artes liberais”, básicas para o ensino acadêmico vigente naquela época. Tal proposta parece remeter a um pensador muito anterior aos séculos XI e XII, mencionados anteriormente. É na obra de Boécio (ca. 480 - ca. 524), um dos maiores nomes da antiguidade tardia em Roma e grande responsável por uma conexão direta entre certos pontos da cultura helênica antiga ao período

inicial do medievo, que encontramos a primeira menção a essa proposta que só haveria de se consolidar depois de vários séculos:

Foi Boécio quem estabeleceu também a divisão das artes que constituem o fundamento da cultura latina medieval: o *quadrivium*, composto pelas ciências que seguem o modelo matemático — aritmética, geometria, astronomia e música —, e o *trivium*, formado pelas disciplinas que buscam menos a aquisição de seu conhecimento que o seu modo de expressão — a gramática, a retórica e a dialética. (Storck, 2003, p. 21)

Essa proposta curricular de formação medieval parece estar intrinsecamente ligada à proposta educacional de *lectio* e *disputatio* mencionadas: o *trivium* devido ao fato de ser composta inteiramente por disciplinas formais, que dizem respeito à estruturação do discurso filosófico, fundamentais à leitura e debates de temas teológicos como era vigente no período, e o *quadrivium* pelo conteúdo temático que geralmente era abordado nas leituras e nos debates. Entre as artes consolidadas dentro do *trivium*, uma parece ganhar uma importância central para a filosofia do período medieval e que muito vai influenciar principalmente nas disputas que se realizavam dentro das escolas: a dialética. Há por trás da prática da *disputatio* uma visível influência da dialética aristotélica legada ao medievo por Boécio, na medida que ela se constrói não como “tarefa solitária de um mestre, pois envolvia também a participação de seus estudantes. Nesse sentido, ela significa o resgate do debate oral entre dois ou mais interlocutores em espaço público” (Storck, 2003, p. 34).

Sobre a metodologia universitária das disputas, central no período da escolástica medieval, faz-se mister destacar como Anselmo se apresenta, no mínimo, como uma espécie de precursor dessa maneira de filosofar, principalmente no que diz respeito à disputa. Nosso conhecimento a respeito das disputas medievais se deve justamente aos registros literários que se deram (de maneira fidedigna ou não) a esses acontecimentos. Deste modo, não é tão difícil supor que a influência das disputas foi para além da oralidade e mergulhou profundamente no âmbito literário. Tendo influenciado grandes nomes como o próprio Tomás de Aquino na estruturação dos artigos de sua *Suma Teológica* (Storck, 2003, p. 37), é lícito supor que possa ter sido o caso também que obras anteriores, como o *Proslogion*, no berço de formação dessa metodologia de debate acadêmico, tenha sido também influenciada na sua estruturação.

Ademais, este ritual onde um mestre apresenta uma ideia e os seus interlocutores especializados procuram criar argumentos contrários de modo a, por meio da disputa intelectual, desenvolver o conhecimento filosófico ali estudado (Martines, 1997, p. 25) está fielmente fundamentado na confiança que os escolásticos têm no uso da razão como uma maneira de trabalhar as questões teológicas, algo notável já mesmo na obra do arcebispo da

Cantuária. Além disso, mesmo em um período anterior, podemos enxergar o uso da palavra disputa por diversas passagens da obra anselmiana, inclusive no prólogo do *Monologium*, permitindo assim que possamos teorizar uma certa origem dessa dinâmica também nas filosofias predecessoras ao movimento escolástico próprio dos séculos XII e XIII. A valorização da razão como a grande autoridade no que diz respeito a questões filosóficas, presente também na escolástica, mas primordialmente na filosofia anselmiana, se dá, nas palavras de Martines (1997, p. 27), por um certo “regime da gramática”, vivenciado desde o período anselmiano. Tal regime visava colocar a dialética num lugar central dentro das disciplinas filosóficas, valorizando o uso lógico do pensamento para a construção do conhecimento e incitando a *disputatio* intelectual como força motriz das questões filosóficas que o estudo teológico almejava responder.

No que se refere às duas principais obras do *corpus* anselmiano, vale destacar a sua contribuição ao pensamento dialético que antecipa a lógica de *disputatio* característica da escolástica posterior. Essa característica é presente de maneira mais flagrante ainda em outras obras secundárias, onde existe uma recorrência do gênero diálogo (Martines, 1997, p. 29). De todo modo, focaremos nossa discussão entre as duas obras centrais no âmbito de sua filosofia. Com *Monologium* e *Proslogium* significando particularmente “solilóquio” e “alocução” (Anselmo, 1973b, p. 104) respectivamente, podemos ter clareza sobre essa apropriação.

Por se tratar de “uma meditação solitária que o autor faz consigo” (Martines, 1997, p. 30), o *Monologium* se revela como uma espécie de *disputatio* indireta onde apesar de se tratar de uma reflexão individual, se organiza no texto uma clara disputa entre a confiança que se dá a razão frente a autoridade que se dá as Escrituras, evidenciando assim os dois lados do embate. Martines (1997, p. 28-29) deixa isso muito claro ao proceder a uma análise sobre a maneira como Anselmo dá espaço a todas as hipóteses possíveis ao desenvolver o *Monologium* e demonstra por redução ao absurdo as propostas contrárias à sua. Já no *Proslogium*, a *disputatio* ocorre entre o autor e um hipotético insipiente, que duvida da clareza e necessidade da existência de Deus, por mais que as evidências dessa verdade estejam dentro de cada um de nós. O uso dessa figura do insipiente se mostra fundamental para justificar algo que parece completamente irracional à época: o questionamento de uma verdade já dada subjetivamente. Nas palavras de Martines (1997, p. 31): “Não se trata de colocar a questão sobre a existência ou não de Deus [...]. O universo anselmiano é outro”. Com essa passagem de uma prosa subjetiva para uma prosa objetiva, ele consegue imbuir retoricamente seu pensamento de um certo tom de exterioridade, implicando que a racionalidade da verdade sobre a existência de Deus seja assim algo que vai além do seu próprio pensamento,

adquirindo então um status não de um “dado da fé” de cada um, mas de um saber filosófico concernente a todos (Martines, 1997, p. 33).

Obedecendo essa dinâmica de relação entre fé e razão, o caminho que se percorre a partir deste tipo de reflexão pode ser bem resumido na seguinte citação:

A condição do pensador cristão inscreve-se no movimento a três tempos: à partida uma fé que crê sem nada a ver, à chegada a contemplação do bem-aventurado que vê e já não crê, mas, entre os dois pólos, uma fé que trata de entender, uma fé em busca de inteligência (Jeauneau, 1986, p. 14)

Desta forma, o puro uso da razão filosófica parece se mostrar de grande ajuda e com uma posição central no esclarecimento de grande parte das questões religiosas que os pensadores do período se viam confrontados, inclusive a que versa sobre uma prova da existência necessária de Deus ao alcance de qualquer ser racional, seja ele pertencente a qualquer credo que seja

2.1.1 Provas Anteriores ao *Proslogium*

Antes de tratar mais diretamente do raciocínio que consagrou Anselmo na história da filosofia, faz-se necessário tecer algumas breves considerações sobre o conteúdo trazido na obra que antecedeu o seu *Proslogium*, o chamado *Monologium*. Nela podemos vislumbrar as primeiras provas formuladas por Anselmo. Antes de mais nada, é necessário ressaltar que tais provas podem muitas vezes serem interpretadas como uma única, apresentada de múltiplas formas, devido justamente a sua similaridade formal que iremos ver a seguir. Assumiremos então uma perspectiva convergente com a de Giovanni Reale e Dario Antiseri (1990, p. 496), que tratam o exame construído por Anselmo no *Monologium* como um conjunto múltiplo de quatro provas “com as quais Anselmo mostra como, a partir do mundo, se chega Deus”, bem como a de Francesco Tomatis (2003, p. 11) que lê o *Monologium* não como uma busca de uma razão, mas das “razões da fé, prescindindo da fé e da revelação”.

Apesar de terem suas próprias características, é inevitável a quem venha se debruçar sobre a obra anselmiana traçar a nítida ligação entre essas provas — antecessoras do Argumento Ontológico — e a *ratio Anselmi* apresentada posteriormente. Tais demonstrações são inegavelmente um dos pontos centrais da contribuição filosófica do arcebispo da Cantuária à história e, apesar da notória inspiração agostiniana de sua filosofia, parecem superar e muito a filosofia que a precede nos quesitos de solidez lógica e rigor dialético. Em linhas gerais, o *Monologium* se trata de um “*Exemplo de Meditação sobre a Razão da Fé*” (um outro título dado à obra). Significa dizer então que a finalidade do texto gira em torno de

apresentar as razões da fé de uma maneira objetiva e acessível até àquele “que de imediato não é crente, quer tornar racionalmente aceitáveis as verdades e as razões da fé, prescindindo da fé e da revelação” (Tomatis, 2003, p. 11). Desta forma, Anselmo parece então almejar não “somente uma verdade subjetiva, mas uma verdade universal, razão universal” (Tomatis, 2003, p. 11) sobre o Ser Divino. Antes de formular suas demonstrações, de uma maneira preliminar, o arcebispo inclusive ressalta:

Se houvesse alguém que, pelo fato de nunca ter ouvido falar nisso ou por não acreditar, ignorasse existir uma natureza superior a tudo o que existe [...] penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa chegar a convencer-se, ao menos em grande parte, dessas coisas, usando apenas a razão. E poderá fazê-lo de várias maneiras. Eu lhe indicarei apenas uma, que acho ser a mais fácil. (Anselmo, 1973a, p. 13)

Suas provas são geralmente caracterizadas, em distinção à *ratio Anselmi*, por conterem uma metodologia com um certo apelo à exterioridade — algo que um argumento como uma Prova Ontológica tenta evitar de maneira absoluta, já que se trata de uma demonstração articulada a partir do puro pensamento. Contudo, certo é que, por mais que não consigamos ver em tais demonstrações o nível de solidez dialética que o Argumento Ontológico iria nos apresentar posteriormente, podemos pelo menos antever em um caráter embrionário as intenções de construção de uma prova plenamente racional, sem apelo às escrituras e que, portanto, pudesse ser aceita pelos mais variados credos, já que se fundamentaria unicamente em fatores acessíveis a qualquer pessoa que viesse a analisá-las. Encontramos no *Prólogo*:

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas ideias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. [...] estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade. Anselmo (1973a, p. 11)

Isso também é evidenciado no título da obra *Monologium*: trata-se da tentativa de um “monólogo” da razão consigo mesma para tentar se habituar e contemplar com inteireza as justificativas racionais e objetivamente válidas das verdades oriundas da fé, guiada pelo espírito da já mencionada expressão *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão), mas ao mesmo tempo se assentando em alguns fatores exteriores à fé e que são acessíveis mesmo aos que não estejam dentro do contexto da revelação cristã. Sendo assim, apesar de ambicionar o caminho da razão como único possível para promover uma demonstração da existência de Deus, as provas do *Monologium* se destacam do Argumento Ontológico por

lançarem mão, em algum momento, de fatores *a posteriori* para fundamentar o raciocínio e relacioná-los a atributos divinos.

Outro aspecto importante a ressaltar diz respeito à similaridade de formato entre as provas. Anselmo parece revelar essa fórmula que irá seguir nas quatro provas de maneira sintética na seguinte passagem:

Para qualquer um que queira prestar atenção, é certo e evidente que todas as coisas, entre as quais haja uma relação de mais ou de menos ou de igualdade, são assim em virtude de "algo" que não é diferente, mas o mesmo, em todas elas, não interessando se aquilo que se encontra nas coisas esteja em proporção igual ou desigual. (Anselmo, 1973a, p. 14)

Quem venha a se aventurar na leitura dos primeiros capítulos do *Monologium* haverá de notar na metodologia anselmiana de construção dessas provas *a posteriori* uma forte âncora no conceito platônico de participação para interpretar com inteireza as verdades que nos são apresentadas pelo mundo. Sendo assim, a partir da reflexão ontológica sobre a existência de um ente particular que instancia um universal de maneira imperfeita, iremos ver sempre uma recorrência a uma criatura máximamente superior a esse ente particular que serve como âncora para a existência de graus de uma certa qualidade nesse ente.

A primeira das provas, por exemplo, se baseia na experiência que todos temos de bens particulares. Ela é apresentada no capítulo I (intitulado *Que há algo sumamente bom, grande e superior a tudo o que existe*) e começa a partir da seguinte indagação de Anselmo:

Como há um número imenso de bens, cuja múltipla diversidade experimenta-se pelos sentidos corpóreos e discerne-se pela razão, será que devo acreditar que existe um ser único pelo qual, somente, são boas todas as coisas que são boas, ou, ao contrário, umas delas são boas por um motivo e, outras, por outro motivo? (Anselmo, 1973a, p. 14)

A prova consiste então na reflexão de que, com base na experiência que temos da existência de uma diversidade de bens particulares, faz-se necessário que pensemos também sobre a origem desses bens em um bem maior, o que nos colocaria ou numa busca *ad infinitum* (caso as causas desse bem sejam múltiplas) ou no encontro de um Ser soberanamente bom, que seria a figura de Deus, através do qual as coisas possam ser boas ao seu modo particular, mas se referenciando a sua bondade suprema. A conclusão que chegamos então é que as coisas são boas através de algo, pois, do contrário, algumas contradições aconteceriam, como no caso do exemplo do cavalo e do ladrão. Se tentarmos interpretar a bondade como uma característica dos entes particulares e não meramente refletida neles, teríamos dificuldade de explicar porque podemos classificar como “bom” um cavalo que seja forte e veloz, mas que não possamos fazer o mesmo com um ladrão forte e

veloz. Além disso, essa interpretação colocaria o bem como uma característica utilitária, sempre em relação a um outro fim, mas nunca evidenciando um “bem em si” (por exemplo, o cavalo forte e veloz é bom porque me permite percorrer longos caminhos em menos tempo, mas sempre restaria uma outra pergunta de por que que gostaríamos de realizar esse trajeto, que por sua vez seria respondida por um outro bem particular que também poderia ser questionado, já que não se trata de um bem que é fim em si mesmo). Por isso, Anselmo finaliza:

Na verdade, nada sói julgar-se bom senão por alguma utilidade, como acontece com a saúde e aquilo que lhe diz respeito; ou por sua honestidade, como é o caso da beleza e daquilo que a fomenta. Mas, como esta demonstração não pode ser destruída por nenhum meio, é necessário deduzir, também, que tudo o que é útil e honesto, se realmente é bom, é bom por aquilo pelo qual é bom tudo o que é bom (Anselmo, 1973a, p. 14)

Com um certo tom de continuação trazido inclusive no seu título *Sobre o Mesmo Assunto*, o capítulo II do *Monologium* nos apresenta a segunda formulação de uma prova *a posteriori* na esteira do que Anselmo acabou de nos relatar sobre a bondade, mas desta vez calcando-se em outro universal que não a bondade. O objetivo dessa prova será demonstrar a existência de Deus por meio da noção de grandeza. Provado anteriormente que deve existir uma espécie de bem supremo, parece também que deva existir algo soberanamente grande para abarcar essa característica, “pois todas as coisas que são grandes devem-no a um ser que é grande por si” (Anselmo, 1973a, p. 15). Vale ressaltar que aqui a característica de grandeza não é entendida num sentido de extensão espacial, mas num sentido qualitativo. Explica o arcebispo: “Ele é grande não no sentido espacial, como se diria dos corpos, mas no sentido em que quanto maior é, mais digno e melhor é, como acontece com a sabedoria” (Anselmo, 1973a, p. 15). Para além de sua importância nesse dado contexto, essa afirmação de Anselmo parece ser muito importante na medida em que algumas reformulações não só dessas provas *a posteriori* como do próprio Argumento Ontológico se basearão numa definição de grandeza bem próxima àquela afirmada por Anselmo: como uma espécie de predileção ontológica e não de superioridade espacial, principalmente por se somarem à formulação seguinte, que irá falar sobre um Ser de cuja sua natureza existe tudo o que existe.

Apresentada um pouco mais a frente, no capítulo III, temos a terceira formulação das provas *a posteriori* anselmianas, usando dessa vez de um raciocínio análogo para falar de algo mais primitivo: as existências particulares precisam da existência de um ente superior ontologicamente a elas, de onde é possível que elas existam. Anselmo apresenta a elucidação acerca desta prova a partir de um raciocínio com três caminhos: “Com efeito, tudo o que

existe ou provém de algo, ou (1) deriva do nada. Mas o nada não pode gerar nada [...]. Portanto, tudo o que existe só pode existir por algo. Assim sendo, tudo o que existe é gerado: (2) ou por uma causa só, ou (3) por muitas.” (Anselmo, 1973a, p. 15-16). Como já evidenciado no excerto, é impossível que (1). Posteriormente, também podemos perceber a impossibilidade de (3), tendo em vista que mesmo que existissem várias causas para os particulares da multiplicidade, elas precisariam ter alguma “força, ou natureza, que possui a propriedade de existir por si” (Anselmo, 1973a, p. 16) para tirar a propriedade de existir. Significa dizer que se as causas da existência fossem múltiplas teríamos que regressar entre as causas dessa causa até chegar a um momento em que tivéssemos uma causa única (a causa que permite que essas causas existam por si mesmas). Sobre uma hipótese de geração mútua dentro dessa multiplicidade, Anselmo chega a afirmar que “no que diz respeito à existência de muitas coisas por criação mútua, repugna à razão, por completo, que algo possa ser gerado por aquilo a que deu o ser”. Em vista disso, acaba por concluir (2), que há então uma causa única, superior à que remete à existência de todos os particulares, e que deve ser também superior a todas as coisas das quais ela é causa.

Como indica Strefling (1997, p. 38), outro ponto interessante presente na passagem que apresenta esta prova, é que podemos ver nela um dos primeiros momentos de Anselmo advogando a identidade, exclusiva de Deus, entre essência e existência, uma tese fundamental para o raciocínio posterior do *Proslogium* e que é amplamente defendida pelo Arcebispo como uma característica do Ser Divino: “um ser onde essência e existência coincidem: Conclui-se, assim, que deve haver um ser perfeitamente bom e grande; enfim, superior a todas as coisas quer se denomine ele essência, substância ou natureza” (Anselmo, 1973a, p. 17). Ademais, essa defesa anselmiana da identidade entre essência e existência parece trazer consigo um dos pontos principais do raciocínio, que é o da possibilidade de transpor, a partir de concepções meramente lógicas (presentes unicamente no raciocínio), verdades ontológicas: “Quando fala da verdade e da existência de Deus, parece, ao menos nesta passagem, que a verdade lógica é a que designa e a que nos garante a verdade ontologia. Tomado em si mesmo, o argumento se baseia somente na lei do raciocínio” (Strefling, 1997, p. 55). Perspectiva que será alvo de duras críticas de opositores do Argumento em momentos ulteriores. E isso se dará justamente pelo aspecto mencionado anteriormente onde os conceitos da segunda e desta terceira prova se combinam em prol de afirmar que um Ser maior seria necessariamente um Ser que exista de maneira mais legítima e necessária como afirmaram alguns filósofos que reformularam a *ratio Anselmi* em termos de “um Ser maior que todos”.

A última prova do *Monologium* se baseia no conceito de “dignidade”, que estaria presente entre os variados entes. Mais uma vez, postula-se um ser que deva ter certa superioridade sobre qualquer um outro em dignidade para que possamos estabelecer os critérios de distinção entre os seres particulares com mais ou menos dignidade que experienciamos todos os dias. Anselmo fala, por exemplo, da distinção entre a dignidade da existência de um pedaço de madeira, de um cavalo ou de um ser humano para exemplificar isso (Anselmo, 1973a, p. 17). O ponto mais importante a se destacar nesta prova talvez seja a lucidez que ela demonstra naquele aspecto presente em todas as outras, mas que nela atinge um patamar de maior intensidade. Este ponto se trata justamente do forte apoio oferecido a essas provas pelo conceito metafísico platônico-agostiniano de participação, que Anselmo toma como fundamento para esses raciocínios de maneira flagrante:

Todo o participante remete ao participado, sem o qual não pode existir nem ser pensado. Portanto, o ser da realidade e o ser das coisas que estão no pensamento supõem a existência de um ser sem o qual não poderiam existir, nem ser pensados. Aqui Santo Anselmo segue a metafísica platônica-agostiniana. Porém diferente de Agostinho não usa as Escrituras, mas partindo da natureza, articula um momento especulativo, um momento reflexivo e um momento prático. (Strefling, 1997, p. 39)

É precisamente dessa passagem de uma teologia baseada nas escrituras para elementos mais objetivos (como a experiência da natureza) que marcamos um singelo desenvolvimento do pensamento agostiniano para o anselmiano do *Monologium*, por meio destas provas representativas de um tipo específica de demonstração da existência divina que ficaram conhecidas posteriormente como “cosmológicas”. Contudo, era preciso mais objetividade. Pois como seria possível provar empiricamente a existência de um Ser que precede o empírico? Como procurar na natureza um ser que se encontra além dela? Tal nível de objetividade só poderia ser construído a partir da promoção de uma demonstração puramente lógica da existência do Ser Divino. Foram essas algumas das insatisfações que levaram Anselmo adiante no desenvolvimento de sua filosofia.

2.1.2 O Argumento Único do *Proslogium*

Em geral, os prólogos das principais obras anselmianas têm uma estrutura que se repete de maneira metodológica com o intuito de esclarecer o caminho a ser percorrido ao longo do texto que irá se seguir. De acordo com Martines, tal estrutura procura nos informar “o objeto e método de pesquisa, da gênese da obra e das suas dificuldades” (1997, p. 23). Já no prólogo de sua obra, Anselmo declara de maneira sucinta um duplo objetivo por trás de seu *Proslogium*. São eles, primeiro, o de demonstrar que Deus existe verdadeiramente e,

segundo, que ele existe por si (sem causas) e é, ao mesmo tempo, causa da existência de todas as coisas. Diante dessa cisão que nos denota um duplo objetivo da obra, na visão de Tomatis (2003, p. 17), podemos identificar também dois grandes pontos da obra: sendo os primeiros capítulos responsáveis por elaborar a *ratio Anselmi* e “constituem a definição do fato de que Deus existe, da mera existência” enquanto os capítulos posteriores (do IV em diante) se preocupariam com as suas qualidades. Em vista disso, podemos concluir que um objetivo geral do texto anselmiano seria o de promover um argumento que demonstre a existência real e máxima de Deus, unindo assim existência e conteúdo da existência, demonstrando que ele seja e “o que” ele seja, o que significa dizer que não se trata meramente de uma entidade que existe por acaso ou em referência a qualquer outra, mas que existe de uma certa maneira: por si. Além disso, ela é também causa de todas as outras existências, convergindo com a ideia que explicaremos mais à frente de enxergar Deus como um *ens necessarium* (ente necessário). De acordo com Anselmo (1973b, p. 103) podemos resumir este ímpeto como “um argumento suficiente, em suma, para fornecer provas adequadas sobre aquilo que cremos acerca da substância divina”.

Além disso, já fica claro desde o começo uma intenção que percorre toda obra de buscar uma razão para a fé, aqui não mais entendida como algo objetivo e que pode ser disputado com os outros (como no *Monologium*, onde encontramos demonstrações com um certo apelo à exterioridade o que nos permite categorizá-las com uma forte intenção retórica nesses argumentos), mas para a fé subjetiva, no âmago de cada um que Nele crê e que culmina na construção de “um argumento irrepreensível, único e inconfundível para provar a existência de Deus” (Tomatis, 2003, p. 12), algo que remonta à ligação já mencionada entre a filosofia anselmiana e a tradição agostiniana:

No *Proslogion* ele retoma a tradição agostiniana porque não deseja encontrar apenas a *ratio fidei*, a razão dos conteúdos da fé, quase uma reelaboração abstrata deles, uma redução da fé a demonstrações racionais a ela aplicadas, acrescentadas, sobrepostas, mas quer que seja a própria fé, no seu anseio subjetivo, na sua inquietude interior, no seu recolhimento na oração e na relação direta com Deus realizada pelo intelecto, a procurar uma luz de tal forma transparente e pura que ilumine sem desvanecer a profundidade do colóquio do crente com Deus. No *Proslogion* a fé é uma *fides quaerens intellectum* (fé que busca compreensão): a fé subjetiva, *qua creditur*, com a qual se crê e da qual se deseja iluminar o ato de crer, porque é ela mesma a procurar o próprio intelecto, a exigir o pensamento, a desejar a compreensão e também participação de si (Tomatis, 2003, p. 12)

O livro se estende como uma espécie de oração, sendo o primeiro capítulo — *Exortação à contemplação de Deus* — o início dessa prece, que antecede uma “busca interna” (Anselmo, 1973b, p. 105) promovida pelo narrador em sua mente onde, vendo-se livre das influências mundanas, acredita poder aproximar-se cada vez mais de Deus. Um ponto curioso

a se destacar é que esse trecho já deixa bem explícito a escolha do título do texto anselmiano: *Proslogium* (ou em português, “alocução”) trata-se não de um discurso da razão consigo mesma (como no monólogo do *Monologium*) mas sim de um discurso que se dirige a um Outro, a saber Deus (Tomatis, 2003, p. 12). Nessa busca, com uma preocupação muito mais teológica do que propriamente filosófica, o arcebispo de Cantuária estabelece prontamente uma questão bem peculiar: “como é possível procurar a Deus?”. Junto a isso, Anselmo também roga por uma resposta acerca das vias de possibilidade do conhecimento do divino. Dessa súplica, emerge também a exposição de um conflito de base epistemológica, mas que parece obter um alcance existencial. Trata-se do conflito entre a incapacidade humana de conhecer a Deus de maneira categórica, mas, ao mesmo tempo, um imperativo se defrontar com um desejo de aproximar-se cada vez mais do divino. Esse paradoxo do conhecimento acerca de algo que é tão evidente por um lado e misterioso por outro terá consequências diretas também no debate em torno do insipiente, que compreende tanto alguns capítulos iniciais da obra como do debate com Gaunilo trazido no anexo do *Proslogium*, que comentaremos mais adiante. Evidencia-se então o anseio de encontrar as melhores formas de superar essa condição de um ser gerado pelo grande criador, salvo por ele, e que tem toda sua bondade espelhada pela bondade suprema desse criador, mas que cai na “miserável sorte” de não ser apto a concretizar seu desejo de conhecê-lo e, por isso, parece encontrar no seu íntimo apenas “tribulação e dor” (Anselmo, 1973b, p. 106).

A hipótese desenvolvida mais a seguir irá se dar em torno de um afastamento do homem de si mesmo perante Deus, que, em última instância, o impede de encontrar o caminho da felicidade. Desse modo, mostra-se como necessário promover uma pesquisa que promova a reconciliação do homem com algo que já está presente dentro dele: a essência divina que reside, em menor quantidade, na sua criação. Há de se destacar, contudo, que a proposta de remediação dessa condição não se trata propriamente de uma tentativa de descoberta do divino em sua totalidade (algo que o autor considera como impossível), muito menos de uma dúvida acerca da existência ou não de Deus (algo que já é tomado como dado). A verdadeira motivação por trás da busca interna de Anselmo pode ser descrita a partir das seguintes palavras que traduzem a anteriormente mencionada doutrina do *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão):

Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade; de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender. (Anselmo, 1973b, p. 107)

Sendo assim, a busca interna não se caracteriza propriamente como uma discussão ontológica sobre Deus, mas como um caminho para a construção de um melhor conhecimento acerca da própria crença, uma busca pelas “razões” da fé. O raciocínio a ser apresentado é tratado por Anselmo como um caminho de aproximação a uma verdade que já é dada no coração e que é por si condição para o conhecimento, tornando assim impossível um acesso ao conhecimento da verdade divina que estivesse desvinculado da fé. Dessa forma, parece que encontramos uma resposta à grande pergunta iniciada no começo do capítulo, quando Anselmo roga acerca de uma metodologia de busca de Deus: “Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te, onde e como encontrar-te” (Anselmo, 1973b, p. 105).

Esse caráter do raciocínio anselmiano, onde a fé é pré-requisito para o conhecimento e o raciocínio, é algo que remonta a uma tradição bem anterior (como já mencionamos anteriormente ao falar do paradoxo do *Mênnon*). Algo que corrobora bastante essa interpretação é a analogia até no vocabulário ao já mencionado paradoxo do *Mênnon*, quando Anselmo (1973b, p. 107) presta graças a Deus “por ter criado em mim esta tua imagem a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame”, apesar de não se conformar que esta imagem “está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste”. Tal aspecto pode ser enxergado como um fator que nega a condição de “prova” do Argumento Ontológico (pelo menos em sua formulação original), na medida que a intenção de Anselmo não se mostra muito clara quanto ao objetivo de tomar um juízo ou fazer um avaliação a respeito da existência ou não de Deus, já que isso se trata de algo que é tomado como uma realidade dada, mas sim ao objetivo de elucidar uma certa inteligência subjetiva da fé, que é pacificamente um aspecto creditado a todo aquele que seja crente na revelação. A discussão acerca desse ponto parece adquirir uma importância maior ainda na medida que muitas das críticas apontadas posteriormente a esse tipo de raciocínio é oriunda do fato de que, por ser tratado como um raciocínio abstrato, o Argumento Ontológico não colocaria como objeto de sua argumentação nenhuma entidade específica, mas apenas uma abstração vazia que teria uma identificação extremamente questionável com Deus.

No capítulo II, denominado *Que Deus existe verdadeiramente*, o pensador medieval expõe um raciocínio que se segue a partir de duas premissas. A primeira delas (P1) caracteriza Deus como “*id quo maius cogitari nequit*” (ser do qual não é possível pensar nada maior), com o termo ‘maior’ aqui devendo ser lido não em um sentido material, de algo que seja mais extenso, mas sim num sentido ontológico, de prioridade de existência, que deve existir de

maneira mais independente do que qualquer outra coisa (já que ele é a causa de tudo e, ao mesmo tempo, não tem causa). Como aponta Martines:

Gramaticalmente, *maius* é um comparativo de superioridade e não um superlativo. Isto é importante porque o superlativo pode sugerir a ideia de que algo é o extremo de uma série, o que não é o caso aqui, como veremos. Esse comparativo indica uma grandeza de caráter geral não sendo portanto especificada. (Martines, 1997, p. 57-58)

Significa dizer que “ser do qual não é possível pensar nada maior” não é aqui colocado como uma característica afirmativa sobre o Ser Divino, mas como uma descrição negativa e limitadora das outras coisas em relação a Deus, funcionando como uma espécie de interdição lógica. Tal característica assumirá grande importância devido ao uso dela como fundamentação para a defesa de que a proposta de Anselmo não é propriamente a de definir a infinitude do Ser Divino nesse mero aspecto, mas o de apresentá-lo como o limite do que podemos pensar em relação às outras coisas.

Um aspecto interessante de P1 para a continuidade da argumentação é que ela, em Teoria, pode ser aceita num primeiro momento até por aquele que não crê que Deus exista, ou como Anselmo o chama, o “insipiente”. Também vale ressaltar o caráter completamente leigo que a nomenclatura “ser do qual não se pode pensar nada maior” propõe, se afastando completamente da escrita teológica que busca tratar do Ser Divino a partir do nome “Deus”. Tal escolha de nomenclatura para se referir ao Ser Divino evidencia um nítido recurso dialético que busca promover a aceitação de qualquer pessoa das premissas iniciais, independente de sua crença. A inspiração por trás desse aspecto e até mesmo o uso da nomenclatura “insipiente” se dá com base na problemática levantada em Salmos 53:1, onde é dito que “Diz o insensato em seu coração: Deus não existe”. Um ponto interessante sobre essa passagem é que ela permite não só uma possibilidade filosófica, mas até mesmo amparada biblicamente que existe a possibilidade de um sujeito não conceber Deus no seu intelecto. Significa dizer então que não se trata de combater unicamente alguém que faça uma simples escolha de rejeitar a Deus, mas que tem a crença honesta e dentro do seu âmago de que ele não existe. É porque existe o insipiente que tal monumento como a demonstração anselmiana do seu raciocínio tem razão de ser, mesmo que existam essas verdades já dadas pela fé no nosso âmago. Pois como somos livres para nos afastar do divino, também estamos sujeitos a ofuscar a nossa visão perante essas verdades e cair fatalmente no erro (tema que será debatido em capítulos posteriores).

Tendo a ideia de que Deus é o ser do qual nada maior pode ser pensado, como ponto de partida, Anselmo introduz uma segunda premissa (P2) a partir do seguinte questionamento:

“Ou será que um ser assim não existe porque ‘o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe?’” (Anselmo, 1973b, p. 108). Assim, P2 consistirá na defesa da seguinte condição: algo que existe apenas na mente é menor (num sentido ontológico), do que algo que existe dentro e fora da mente.

Porém, o insipiente, quando eu digo: ‘o ser do qual não se pode pensar nada maior’, ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. [...] O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência.

Mas ‘o ser do qual não é possível pensar nada maior’ não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.” (Anselmo, 1973b, p. 108)

Com isso, Anselmo consegue evidenciar a contradição em que incorre alguém que consiga compreender a definição de Deus como “ser do qual não é possível pensar nada maior” mas, ao mesmo tempo, advogue que ele exista apenas na mente de quem nele pensa, pois sendo assim ele seria, de acordo com P2, menor do que algo que exista na realidade, algo que vai de encontro com a própria definição de Deus estabelecida em P1. Desta forma, a única conclusão que parece lícita de se tomar, e que é exposta por Anselmo, é a de que “o ser do qual não se pode pensar nada maior” deve, por definição, existir tanto na nossa inteligência quanto na realidade, pois do contrário essa existência em grau máximo, que garante a sua posição como “ser do qual não se pode pensar nada maior”, não poderia ser reclamada. É precisamente essa intuição que podemos considerar como sendo a pressuposição *a priori* já presente em todos nós através da fé que fundamente a busca sem apelos à exterioridade do *Proslogion*, na medida em que ela depende unicamente da compreensão de Deus a partir desse nome: o “ser do qual não se pode pensar nada maior”. “Tal pressuposto é a ideia, o nome de Deus, que não se encontra *a posteriori* pela indagação da alma humana, pela sua racionalidade natural, mas é outorgado pela revelação” (Tomatis, 2003, p. 12). É também dessa intuição que conseguimos enxergar um certo destaque à formulação anselmiana, mesmo ela sendo precedida por colocações muito próximas em outros autores predecessores, como, por exemplo, Agostinho, de Hipona, que também faz apelo ao uso da expressão *id quo maius cogitari nequit* em contextos anteriores a Anselmo (Tomatis, 2003, p. 13).

Contudo, isto não indica que essas verdades não estejam dadas, elas só estão ofuscadas e podem ser recuperadas pelo processo de reaproximação com Deus por meio da fé. Esta louvável hombridade de Anselmo para com o insipiente é bem elucidada em uma passagem de outra obra do *corpus* anselmiano — *Cur Deus homo* (Porque Deus se fez

homem) — quando ele, sobre os que não creem em Deus, declara: “Pois embora eles apelem à razão porque não acreditam e nós, por outro lado, porque acreditamos; a coisa procurada é a mesma” (Anselmo, 2017, p. 9, tradução nossa)³. O debate dialético que se ergue diante da questão sobre a existência de Deus não é então encarado como uma batalha entre dois partidos opostos, mas em uma busca coletiva por algo que sentimos faltando em nós essencialmente. Sendo assim, creia em Deus ou não, somos todos atravessados por essas questões e ansiamos por respostas. É por isso que, independentemente de credo ou religião, podemos promover essa busca de maneira conjunta caso tenhamos o devido respeito e tolerância para com nossos interlocutores.

No capítulo III — *Que não é possível pensar que Deus não existe* —, Anselmo amplia as reflexões anteriores lançando mão pela primeira vez de outra importante definição do ser divino. Ele seria também, por definição, um “ser que não admite ser pensado como não existente” ou em outras palavras, um *ens necessarium* (ente necessário), que, de acordo com uma análise conjunta dessa e da definição de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior”, precisa ser ontologicamente maior do que qualquer outro ser que possa ser pensado como não existente (ou seja, os seres que só existem de maneira contingente), pois do contrário, não poderia ser caracterizado como “ser do qual nada maior pode ser pensado”. A partir dessa dupla descrição apresentada acima, Anselmo consegue evidenciar de uma maneira muito mais explícita o teor de contradição tanto lógica — no sentido de pensar como não existente o “ser que não admite ser pensado como não existente” — como ontológica — no sentido de pensar que uma criatura ontologicamente menor que Deus (como são os homens) pudesse pensar algo que tem uma realidade maior do que si mesma, como se uma criatura finita pudesse pensar uma infinita — que incorre o raciocínio de alguém que negue a realidade necessária do ser divino.

Encerrando a passagem do *Proslogium* que se destacou como a origem do Argumento Ontológico, por fim, no capítulo quatro (ou *Que o insipiente disse em seu coração aquilo que é impossível pensar*), na esteira da discussão evocada anteriormente sobre uma certa hombridade anselmiana para com o insipiente, temos uma teorização de Anselmo acerca de como é possível o erro na questão sobre a crença da existência divina: o que levaria alguém que não acredita em Deus em cair numa tão explícita contradição? O arcebispo prenuncia no capítulo anterior: “Então, por que o insipiente disse em seu coração: ‘Não existe Deus’,

³ Trecho consultado: “For although they appeal to reason because they do not believe, but we, on the other hand, because we do believe; nevertheless, the thing sought is one and the same”

quando é tão evidente, à razão humana, que tu existes com maior certeza que todas as coisas? Justamente porque ele é insensato e carente de raciocínio” (Anselmo, 1973b, p. 109).

Em suma, o arcebispo nos fala que há duas maneiras de se assumir um pensamento no coração: “pensando na palavra que expressa a coisa” ou “compreendendo a própria coisa”. No primeiro caso, Anselmo aponta que até seria possível negar em pensamento a existência de Deus (Anselmo, 1973, p. 109), mas se vamos além da própria palavra e enxergamos o âmago do que é o ser supremo, como no segundo caso em que compreendemos a própria coisa em *res*, é impossível que possamos cair nessa contradição. Para a pessoa que decide cruzar esse percurso, aspectos contingenciais podem até afastá-la da verdade divina, mas o lembrar é sempre possível por meio deste raciocínio, de modo a permiti-la reconhecer que Deus não pode existir apenas como pensamento e deve existir de maneira necessária. Uma leitura possível é que essa distinção proposta por Anselmo parece carregar uma certa analogia com a famosa discussão no âmbito linguístico sobre os universais (Nitu, 2022, p. 46)⁴, muito comum no seu tempo, onde os nominalistas defendiam a realidade dos universais mais ligada à “palavra” (numa perspectiva anti-essencialista e mais próxima do convencionalismo, como os significados desses universais sendo enxergados como uma convenção), ao passo que os realistas estariam mais próximos da compreensão essencial de Deus como um *ens necessarium* (ente necessário), para além dos nomes dados, mas como algo que existe necessariamente e objetivamente. Os realistas defendem então a perspectiva de que categorias conceituais, como os universais existiriam substancialmente por si mesmas, sendo assim, é possível identificar uma convergência com a *ratio Anselmi* que busca demonstrar a existência de uma entidade abstrata, a partir da constatação de uma certa importância ontológica que permite realizar, de maneira mais simples, uma passagem do abstrato ao concreto. Sobre o realismo anselmiano:

De acordo com esse conceito e através dele, como fundamento teórico, os representantes do realismo buscavam argumentar a substancialidade da Igreja Cristã, a realidade de Deus e também a da Trindade. (Nitu, 2022, p. 49, tradução nossa)⁵

Para o arcebispo, então, a essência que revela a realidade objetiva desse *ens necessarium*, dentro do âmbito da *ratio Anselmi*, seria ela própria como um universal, no que diz respeito a característica da existência. Além disso, essa essência estaria já dada dentro de

⁴ Não entraremos muito a fundo para evitar uma digressão da descrição histórica sobre o argumento que buscamos promover nesta seção, mas a respeito dessa hipótese interpretativa que enxerga uma fundamentação a *ratio Anselmi* dentro da querela dos universais, existe uma certa literatura que trata mais expressamente sobre esse tema. Cf. (Nitu, 2022) e (Goebel, 2009)

⁵ Trecho original: “According to this concept and through it or with the concept, as a theoretical foundation, the representatives of realism wanted to argue the substantiality of the Christian Church, the reality of God as well as of the Trinity.”

nós, a partir da mera obediência à lei do pensamento no que tange à ontologia como demonstra o raciocínio anselmiano, sendo assim, a única explicação possível para este erro é a de que o insipiente se apoie em fatores externos ao pensamento, olhando mais para fora do que para si mesmo, portanto tendo seu raciocínio puro contaminado por estes fatores: “o insensato não encontra Deus porque não encontra a si mesmo” (Strefling, 1997, p. 58).

Além disso, é possível a partir da apresentação dessas evidências antever outra tese que será defendida por Anselmo num capítulo posterior aos que carregam a formulação do Argumento do *Proslogium* (capítulo V, ou *Que Deus é tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista, e que é o único existente por si mesmo, tendo feito todas as outras coisas do nada*): a tese de que Deus é, não só o ente necessário (pois não pode ser pensado como inexistente), mas é também a causa de todas as coisas, na medida que é o único ser que não é criado por um outro no universo e, portanto, não precisa de uma causa para que exista. Ademais, análogo raciocínio valeria para a explicação acerca da origem do bem, já que diante da sua condição de “ser do qual não se pode pensar nada maior”, ele seria a única entidade que poderia derivar outros tipos de bem, pois além do fato de que todos os bens parecem necessitar de que exista um bem maior que justifique sua existência como causa, parece ser mais racional pensar, ontologicamente falando, que algo exista de uma maneira cada vez melhor, portanto, provando a necessidade de que Deus exista como bem supremo que serve como referência aos outros bens. Significa, por exemplo, que qualquer qualidade positiva, como a de ser “um bom amigo” ou um “bom profissional” participa diretamente da ideia de um “bem em si”. Sendo esse “bem em si” Deus, então é o caso de que todas as coisas boas seriam instâncias particulares de um bem supremo.

O capítulo supracitado tem, além de uma função complementar aos capítulos, uma função de transição, de permitir uma separação entre os capítulos que falam sobre a discussão ontológica de Deus no sentido da existência — primeiro objetivo, “demonstrar que Deus existe verdadeiramente” (Anselmo, 1973b, p. 103) — e os capítulos posteriores, que tratarão mais de uma resposta à pergunta “o que é Deus?”, declarando os atributos que compõem o ser divino, expandindo o nosso esclarecimento acerca da natureza divino e convergindo com um segundo objetivo de demonstrar que “ele é o bem supremo, não necessitando de coisa alguma, quando, ao contrário, todos os outros seres precisam dele para existirem e serem bons”. Não dedicaremos linhas a essas segundas demonstrações, mas vale ressaltar que elas conseguem adiantar muitas temáticas de discussões teológicas posteriores sobre as características de Deus, tais (Strefling, 1997, p.61-70): perfeição, infinitude, imensidade,

eternidade, imutabilidade, simplicidade, unidade, fonte de todo o conhecimento, onipotência e, por último, amor.

2.1.3 A Objeção do Insipiente: o Debate entre Gaunilo e Anselmo

Um suplemento de leitura importante para a promoção de um rico entendimento sobre o Argumento Ontológico e a tradição de discussão que se desenvolveu a partir dele é oriundo do já mencionado debate entre Anselmo e Gaunilo, um monge do mosteiro de Marmoutiers que viveu contemporaneamente ao arcebispo da Cantuária. Tal discussão se encontra basicamente em dois textos geralmente trazidos em anexo ao *Proslogium* desde as suas publicações mais antigas. São eles *O Livro em Favor de um Insipiente*⁶, onde Gaunilo apresenta suas objeções à demonstração anselmiana do *Proslogium*, bem como a *Resposta de Anselmo a Gaunilo*⁷, onde somos expostos a uma réplica do arcebispo respondendo às objeções de Gaunilo com o intuito de esclarecer mais ainda o seu raciocínio original do *Proslogium*. O ponto medular da crítica gauniliana se volta basicamente ao questionamento da legitimidade do movimento realizado por Anselmo em derivar a existência de algo fora do pensamento a partir de uma existência de algo dado no pensamento, estabelecendo assim então um critério material para a confirmação da existência de certas coisas. Apesar de bem inaugural, tal perspectiva parece adiantar pontos de vista de diversas outras propostas de refutação futuras ao Argumento Ontológico, incluindo as de Tomás de Aquino e Immanuel Kant (que estudaremos mais adiante neste capítulo) mas, principalmente, a de Bertrand Russell, que terá uma importância significativa no contexto do presente trabalho.

Para chegar a tal objeção, Gaunilo parte justamente de uma problematização da crença de que possamos conferir existência a algo pelo simples fato daquilo estar presente no nosso pensamento, um aspecto que ele acredita ser fundamental para a construção de um argumento nos moldes do que Anselmo propõe no *Proslogium*. Parece estranho acreditar na perspectiva anselmiana, tendo em vista que temos e compreendemos por diversas vezes crenças flagrantemente falsas, mas que se dão no nosso pensamento. Três pontos principais do movimento argumentativo de Gaunilo merecem destaque.

O primeiro dele é onde Gaunilo aponta que, caso existisse realmente uma igualdade entre a realidade destas coisas que só nos aparecem no pensamento e as coisas que existem de

⁶ O título encontrado na versão original latina é *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* que numa tradução livre significa “O que responderia a essas coisas alguém em defesa do insipiente”.

⁷ No texto latino, o título é *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* que pode ser traduzido como “O que o autor do opúsculo responderia a isso” em referência justamente aos argumentos de Gaunilo.

fato, a aquisição do nosso conhecimento sobre a existência das entidades em geral não poderia se dar num movimento epistemológico de dois momentos como ele propõe ser mais sensato imaginar a estruturação do nosso processo de conhecer entidades. Em suma, o ponto aqui é evidenciar que há uma diferença clara entre conceber a existência de algo no pensamento e na realidade.

Se fosse assim, em primeiro lugar, não haveria na inteligência dois momentos, um quando se compreende a ideia do objeto, e outro, a sua existência, como acontece com uma pintura, que primeiro se encontra na mente do pintor e sucessivamente na obra realizada. (Gaunilo, 1973, p. 130)

Ainda neste ponto, outra questão levantada nesse momento inicial de argumentação gauniliana diz respeito à falta de sentido em que incorreria toda a discussão que permeia a questão do Argumento Ontológico caso fosse realmente impossível pensar a verdade da proposição “Deus não existe”:

[...] é bastante difícil acreditar que, ao se ouvir pronunciar aquela frase, não seja possível pensar que esse ser não existe, quando é possível ainda pensar que Deus não existe. Com efeito, se não fosse possível pensar que Deus não existe, então, para que serve toda essa tua discussão ou argumentação dirigida justamente contra quem nega ou duvida que haja essa natureza superior? (Gaunilo, 1973, p. 130)

Esse argumento, como apresentado neste primeiro momento, parece soar mais fraco que o anterior, tendo em vista que a intenção por trás do raciocínio de Anselmo é que, a partir de um esclarecimento acerca da definição do que seria Deus — como esse “ser do qual não se pode pensar nada maior” — promoveríamos uma elucidação da contradição flagrante que subsiste por trás da posição defendida pelo insipiente segundo a qual Deus não existe. De todo modo nos leva a pensar até que ponto o que entra em contradição com a não existência é realmente uma natureza divina irreconhecível pelo insipiente, mas que subjaz dentro do seu coração ou é, na verdade, uma definição puramente enviesada que Anselmo consegue, por meio de um bom apelo retórico, nos fazer aceitar.

No segundo ponto, Gaunilo apresenta o último e talvez mais influente argumento de seu texto, que consiste basicamente em questionar a legitimidade do movimento de afirmar a existência de uma entidade com base meramente na sua realidade mental, dentro do nosso pensamento. Questiona isso, em primeiro lugar, pois é fácil imaginar que acreditamos em diversas coisas com plena realidade dentro da nossa mente, mas que nem por causa disso elas deixam de ser falsas.

[...] deve ser demonstrado, com um argumento irrefutável, que esse ser é de tal espécie que, logo venha a ser pensado, imediatamente a inteligência percebe-lhe a existência. A afirmação de que ele já se encontra no intelecto, quando ouço as palavras que o expressam, não satisfaz, porque na minha inteligência pode haver

todas as coisas incertas, duvidosas e falsas que alguém queira afirmar e eu possa compreender, ao ouvi-las nomear. Há mais: enganado, como muitas vezes acontece, eu poderia chegar a prestar fé nessas coisas; é justamente nisto que eu não acredito. (Gaunilo, 1973, p. 131)

Para desenvolver tais pontos, Gaunilo lança mão de alguns exemplos que buscam evidenciar de maneira mais imagética a fragilidade que ele acredita existir por trás do Argumento do *Proslogium*. O primeiro deles diz respeito a um homem que lhe seja apresentado antes mesmo de conhecê-lo pessoalmente. Ele aponta que, independente de que esse homem exista ou não, seria possível conceber mentalmente a realidade deste homem conforme a descrição que as pessoas lhe fornecessem. Já o segundo diz respeito a uma possível “ilha perdida”, repleta das mais valiosas riquezas e que poderia ser tida como a melhor ilha dentre todas que há na terra (Gaunilo, 1973, p. 134) que, para Gaunilo deveria necessariamente existir caso aceitássemos a validade do raciocínio por trás do Argumento Único do *Proslogium*, pois caso tal ilha não existisse ela não poderia ser a melhor dentre todas as ilhas que realmente existem. Os pontos de maior fragilidade nessas conjecturas apresentadas por Gaunilo são geralmente apontados como ligados a uma má interpretação do monge da definição dada por Anselmo no *Proslogium*. É possível ler no texto de Gaunilo diversas vezes o uso da definição “o ser maior que todos” ao em vez da formulação “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, algo que Anselmo decerto não poupará de duras críticas ao oferecer sua tréplica.

Entretanto, em um primeiro momento, o ponto principal que Gaunilo pretende almejar aqui não pode ser ignorado mesmo diante dessa imprecisão conceitual: há uma nítida dificuldade de usar qualquer uma dessas definições para auxiliar nossa compreensão sobre o divino. Elas são quase tão confusas e limitadas quanto qualquer outra conjectura que possamos tentar oferecer sobre Deus além delas, impossibilitando assim que possam de fato servir como fundamento para a construção de uma demonstração sólida da realidade da existência divina. Isso se dá justamente devido à imensurável grandiosidade do Ser Divino que não poderia ser abarcada pelo intelecto humano:

A isso deve-se acrescentar o que foi dito acima, isto é, que esse ser, o maior entre todos os que se possam pensar — e, por isso, afirma-se, não ser nada mais do que Deus —, eu não consigo pensá-lo ou tê-lo na inteligência, ao ouvir seu nome, nem como algo referível a uma espécie ou a um gênero, nem, ainda, posso saber o que esse Deus é em si e por si. Por isso, não resta dúvida que eu posso também supor que ele não exista. De fato, nem conheço Deus em si nem posso deduzir a sua existência de algo que se pareça com ele, visto tu afirmares que não há nada que possa ser-lhe parecido. (Gaunilo, 1973, p. 131-132)

Unindo essa dúvida acerca de uma definição que abarque a natureza divina e a distinção de dois momentos no processo de conhecimento, que parecem postular como que

duas realidades distintas ontologicamente, a saber, do pensamento e da realidade, Gaunilo levanta o nosso terceiro ponto, consistindo numa proposta de léxico que busca tornar mais palatável, apesar de mais fraco, o argumento anselmiano. Nesta passagem, o monge diz basicamente que poderíamos talvez dizer que não se pode “*intelligere*” (compreender) a não existência divina, mas não que não se possa “*cogitare*” (pensar) que Deus não exista. A ideia é que até poderia ser possível ter na realidade mental uma imaginação de um cenário onde o Ser Divino não existe, mas não por meio da razão, por meio do que é “inteligível” negar a existência de Deus. A não realidade da minha própria existência, por exemplo, é algo impossível de se pensar e se compreender, ao passo que, para Gaunilo, a realidade do Ser Supremo é algo meramente impossível de se compreender, mas passível de ser pensada. Significa dizer que qualquer tentativa de demonstração com base numa realidade meramente introspectiva estaria fadada ao fracasso na medida que é possível pensar também a inexistência divina, diferente do que é proposto no *Proslogium*:

Ao invés de dizer que não se pode pensar que esse ser supremo não existe, é melhor dizer que não se pode compreender que não exista ou, também, que não pode não existir. Com efeito, segundo o verdadeiro significado do verbo compreender, as coisas falsas não podem ser compreendidas, mas podem ser pensadas, assim como o insipiente pensou que Deus não existe. (Gaunilo, 1973, p. 134)

A réplica anselmiana a Gaunilo tem uma utilidade singular na medida em que permite ao arcebispo revisar e esclarecer alguns aspectos do seu raciocínio apresentado no *Proslogium*. Ela pode ser compreendida a partir de dois pontos principais. O primeiro deles busca lançar-se frontalmente contra o argumento da ilha perdida.

Em toda confiança respondo-te que se alguém consegue encontrar-me um ser — excetuando "aquele do qual não se pode pensar nada maior" — existente na realidade ou apenas no pensamento, ao qual seja possível aplicar congruentemente a minha argumentação, eu encontrarei com certeza a Ilha Perdida e a entregarei a essa pessoa, de modo que nunca mais há de perdê-la. Contudo, parece estar já claro que não é possível pensar como não existente "o ser do qual não é dado pensar nada maior", porque a sua existência alicerça-se numa razão segura e verdadeira. Se assim não fosse, não existiria de maneira nenhuma. (Anselmo, 1973b, p. 139)

Aqui, Anselmo busca explicar por que um argumento da espécie do seu raciocínio só é legítimo quando se refere à entidade suprema. Faz isso reiterando o seu argumento do *Proslogium*:

Finalmente, se alguém afirmasse que pensa que esse ser não existe, responder-lhe-ia que; ao pensar assim, ele ou está ou não está pensando no ser do qual não se pode conceber coisa maior. Se não está, evidentemente, não pensa que não existe aquilo que, de maneira nenhuma, pensa. Mas, se, ao contrário, pensa nele, não resta dúvida que pensa algo, cuja não existência é impossível conceber. Com efeito, se fosse admitido conceber que esse ser pode não existir, seria lícito, então, deduzir que ele tem princípio e fim, o que é absurdo. Quem, portanto, pensa num ser dessa espécie,

pensa algo que não é possível conceber como não existente. Aliás, quem pensa esse ser, na verdade, não pensa que ele não existe, porque, caso contrário, pensaria aquilo que não pode ser pensado. Consequentemente, o ser acima do qual não é possível pensar nada maior não pode ser pensado como não existente. (Anselmo, 1973b, p. 139)

Em consequência disso, só ao *ens necessarium* é atribuída a característica de que nenhuma entidade maior possa ser pensada e disto decorre a validade da *ratio Anselmi*. Isso se deve ao fato de que, em Deus, essência e existência se confundem. Isso acontece porque Deus é o único ser que existe por si só e não depende de qualquer outra causa para existir, ao passo que todos os outros entes dependem, em última instância, dele. Sendo assim, podemos assimilá-lo como uma espécie de “existência suprema” que, diferente de qualquer outro objeto que possamos criar na nossa mente, é o único ser que precisa necessariamente existir. Apesar de engenhosa, tal defesa promovida não parece ser muito mais do que uma nova tentativa de esclarecimento do seu argumento original já alvo de críticas por Gaunilo que, se validadas como objeções, apresentam uma certa problematização do mesmo.

O segundo ponto, no entanto, parece ter uma carga um pouco mais delicada para a argumentação de Gaunilo. Ele surge da passagem onde Anselmo aponta a flagrante imprecisão conceitual de Gaunilo que define Deus como “o ser maior que todos” ao em vez de “ser do qual não se pode pensar nada maior”:

Tu repetes frequentemente que eu afirmo: "aquilo que é maior que todas as coisas" encontra-se na inteligência e que, portanto, se existe na inteligência, existe também na realidade, porque, do contrário, ele não seria "o ser maior que todas as coisas". Mas uma afirmação dessa espécie não se encontra em parte nenhuma dos meus escritos e das minhas palavras. Com efeito, para provar que esse ser existe na realidade, não é a mesma coisa argumentar dizendo "o ser maior que todas as coisas" e "o ser do qual não se pode pensar nada maior". (Anselmo, 1973b, p. 141)

A ideia anselmiana consiste basicamente em dizer que ele define Deus a partir não de um conceito, mas de uma espécie de regra de pensamento que não serve propriamente para dizer o que Deus é, mas afirmar a impossibilidade de que nós possamos pensar outras coisas que sejam maiores que ele. Aqui temos contato direto com um dos aspectos mais interessantes da formulação anselmiana do Argumento Ontológico frente às outras formulações ao longo da história. O grande diferencial de se argumentar em torno da definição do “ser do qual nada maior pode ser pensado” é o que podemos chamar de caráter psicológico do Argumento. Ao ressaltar essa definição em específico e reclamar sua diferença frente a uma definição como a gauniliana (“o ser maior que todas as coisas”), notamos que esse tipo de formulação não busca fazer uma afirmação direta sobre a existência divina, mas, na verdade, sobre nós, que podemos pensar essa figura do “ser do qual nada maior pode ser pensado”. Em outras palavras, o que Anselmo está fazendo em sua *ratio* não é uma afirmação sobre o que Deus é,

mas um juízo sobre os limites humanos de conhecimento ontológico da realidade, especificamente quando relacionados a Deus.

Com isso, Anselmo parece querer afirmar que é possível promover uma definição indireta do Ser Divino, assim como é possível compreender noções como “inefável” e “impensável”:

Com efeito, assim como nada impede que se pronuncie a palavra inefável, apesar de não podermos expressar o que se designa com inefável e, como é possível pensar uma coisa enunciada como impensável, embora esta qualificação convenha só a uma coisa que realmente não pode ser pensada; assim, quando se diz: o ser do qual não se pode pensar nada maior, não resta dúvida que esta expressão pode ser pensada e compreendida, ainda que não possa ser pensado e compreendido o ser do qual é impossível pensar algo maior. Portanto, supondo que haja alguém tão estulto que negue a existência do "ser do qual não se pode pensar nada maior", ele, porém, não poderá chegar à imprudência de sustentar que não pensa e não compreende aquilo que está dizendo. Se houvesse alguém que afirmasse coisa semelhante, deveríamos rechaçar não apenas as suas palavras, mas também a ele pessoalmente. (Anselmo, 1973b, p. 145)

Em suma, a conclusão muito próxima a que já foi dita no próprio *Proslogium* a que o arcebispo chega é que, por mais inconcebível que seja a natureza do Ser Divino a seres finitos como nós, é, sim, possível, em certa medida, um certo tipo de conhecimento indireto acerca d’Ele. E tal conhecimento é justamente esse: de que, em Deus, essência e existência devem coincidir, de modo que ele seja o único ser que existe de maneira necessária. A negação dessa verdade através dessa ideia gauniliana de que pela análise intelectual sobre a definição do “ser do qual nada maior pode ser pensado” não poderíamos concluir que Deus existe por não se fazer isso de maneira direta tal como concebemos a existência de entidades empíricas, pode ser interpretada então como um raciocínio limitado que, nas palavras de Anselmo (1973b, p. 138), equivale a dizer que a “pessoa que não consegue fixar os olhos na luz puríssima do sol não vê a luz do dia, que outra não é senão a luz do sol”. Para Martines (1997, p. 35): “o esforço de Anselmo para dizer ou pensar algo acerca da natureza suprema se defronta com a incompreensibilidade e a transcendência desta”. Esse empenho anselmiano em construir um raciocínio que permitisse um conhecimento mesmo que parcial de algo inefável determina o grau de complexidade que viveu o arcebispo ao ter que balancear algo que, por um lado, está completamente fora do nosso alcance e imbuído em mistério, mas que, por outro lado, arde intensamente em nossos corações.

2.2 Interpretação Retórica: O Esquecimento Teológico e o Reduccionismo da *ratio Anselmi*

Um fato curioso se evidencia ao investigarmos o caminho percorrido pelo Argumento Ontológico ao longo da história da filosofia, principalmente após a formulação anselmiana do *Proslogion* e seu contraponto levantado pelo monge Gaunilo. Ao interpretar a *ratio Anselmi* de maneira um tanto conflitante e substituir a expressão “ser do qual não se pode pensar nada maior” por “ser maior que todos”, vimos que Gaunilo acaba por ignorar o aspecto psicológico do argumento, aquele que vê na definição de Deus como “ser do qual não se pode pensar nada maior” não uma afirmação sobre o divino mas uma restrição racional acerca d’Ele. Sendo assim, o monge acaba por propor uma interpretação muito mais ligada à lógica e a ontologia, considerando o raciocínio como uma espécie de demonstração lógica da realidade divina, que na ótica gauniliana só demonstraria realmente Deus como algo possível logicamente (nos termos do monge, como algo que se pode “pensar”, ou no latim *cogitare*, mas não compreender, ou *intelligere*). Essa interpretação acaba divergindo completamente da ideia inicial de Anselmo para o *Proslogion* que estava ligada não a uma demonstração objetiva da realidade divina (algo que de certa forma é alvejado pela obra anterior, o *Monologion*), mas sim a uma busca por uma justificação racional da fé subjetiva. Uma perspectiva filosófica que, como vimos, tem bases em uma certa analogia ao paradoxo platônico do Mênon e que bebe de uma perspectiva ligada intimamente à teologia de Agostinho.

Apesar de singela, essa divergência terminológica a que somos apresentados ao examinar o debate entre Anselmo e Gaunilo em torno do raciocínio do *Proslogion* seria o ponto de partida para uma série de mudanças graves de perspectiva sobre o Argumento Ontológico que se consolidariam desde então. Francesco Tomatis (2003, p. 5), por exemplo, aponta uma certa redução da *ratio Anselmi* a uma mera demonstração lógica do Ser Divino, causada justamente por um movimento de abstração “do contexto da fé, amplamente discutido no *Proslogion*, para fazer uma demonstração puramente lógica”. Essa maneira de ler o Argumento anselmiano se torna então quase que predominante ao longo da história da filosofia⁸, percorrendo desde pensadores do movimento teológico da Escolástica — tendo como figura central Tomás de Aquino, que construiu uma postura crítica à suposta “prova” proposta por Anselmo, atacando justamente seu aspecto *apriorístico* — e vai até a filosofia

⁸ Francesco Tomatis (2003, p. 5) destaca a exceção de aderência a essa perspectiva em alguns teólogos franciscanos ainda na idade média: como Alexandre de Hales (1185 - 1254), Boaventura de Bagnoregio (1221 - 1274) e Duns Scot (ca. 1266 - 1308). Eles, assim como o teólogo contemporâneo Karl Barth (1886 - 1968), parecem ser os grandes responsáveis por uma tentativa de resgatar esse contexto não tanto ontológico e objetivo mas mais ligado à fé subjetiva presente no *Proslogion* anselmiano.

moderna, com reformulações e retomadas do argumento propostas por autores como René Descartes, Gottfried Leibniz, Henry More (1614 - 1687), Ralph Cudworth (1617 - 1688), Baruch Spinoza (1632 - 1677) Nicolas Malebranche (1638 - 1715), Christian Wolff (1679 - 1754), Alexander Baumgarten (1714 - 1762) e G.W.F. Hegel (1770 - 1831), que mesmo sendo partidários do argumento, é possível notar a mesma abstração do contexto da fé que aparece em objeções como as apresentadas por Tomás de Aquino, culminando em reconstruções reducionistas do Argumento no formato de demonstrações puramente lógicas.

A expressão máxima dessa perspectiva reducionista, contudo, se dá após todos esses movimentos. É no filósofo alemão Immanuel Kant que vemos a mais categórica objeção ao argumento produto do desenvolvimento histórico do raciocínio original de Anselmo, fundamentada principalmente na impossibilidade de se conceber a existência como um predicado dentro de um juízo. O esquecimento do cunho teológico original da prova é tão extremo que vemos em pensadores como Kant até uma certa desconexão com as formulações propriamente anselmianas da prova, já que as referências kantianas do Argumento Ontológico estavam muito mais ligadas a filósofos como Descartes ou mesmo Wolff, como veremos mais adiante.

Sendo assim, com o passar dos anos, é possível notar nitidamente uma certa desvinculação do que ficou conhecido historicamente como Argumento Ontológico causada justamente por esse movimento reducionista pelo qual partidários ou não do Argumento passam a vê-lo sempre mediante a ótica da mera lógica e, portanto, resultando em questionamentos e objeções que caso analisadas à luz do *Proslogion* parecem perder seu sentido. Algo que não condiz diretamente com a perspectiva anselmiana, tendo em vista que, como aponta Francesco Tomatis,

O *Proslogion* não expressa argumentação a respeito da existência de Deus em termos racionais abstratos, mas parte do pressuposto da revelação de Deus. Em sua busca interior, Anselmo procura prova irrefutável da existência de Deus. No entanto, ela não é mero resultado, simples construção ou demolição de introspecção pensante que pode ser a alma; antes de ser apenas o resultado do esforço individual do homem, do seu crer e pensar, é graça de Deus ao outorgar o entendimento daquilo que ele já revelou. Por fim, este mesmo entendimento não deixa de ser dom Deus. Por isso, Anselmo não faz apenas cálculos racionais, deduções de ideias tiradas da razão e de seres tirados das ideias — mas dirige-se a Deus (Tomatis, 2003, p. 15)

Todavia, faz-se mister a análise dos principais movimentos de discussão do Argumento mesmo diante dessa acusação de infidelidade em que a tradição filosófica pode ter caído na medida em que ela perdura durante vários anos e tem consequências drásticas para filosofia em geral, mas mais especificamente ao tema do presente trabalho: o pensamento do autor britânico Bertrand Russell a respeito do Argumento. Neste sentido, a seção a seguir

tentará oferecer um panorama que, apesar de limitado, mostra-se amplo o suficiente para que o leitor consiga enxergar as raízes que sustentarão as considerações russellianas sobre o Argumento e a razão pela qual muitas vezes o Argumento é lido na contemporaneidade de uma maneira muito divergente da formulação original: com uma intencionalidade retórica clara que permite a qualquer pessoa que se proponha a estudá-lo como uma tentativa de argumentar, de provar e de demonstrar a existência necessária de Deus. Faremos isso a partir de um exame das objeções de Tomás de Aquino, da reformulação do Argumento proposta por Descartes e, por fim, da refutação transcendental proposta por Immanuel Kant, que se dará a seguir.

2.2.1 A Objeção Tomasiana à *ratio Anselmi*

Os primeiros ecos da importância histórica do raciocínio anselmiano podem ser sentidos ao vermos o seu impacto já na Escolástica, movimento filosófico imediatamente posterior ao período em que Anselmo viveu. Entre diversos fatores, a principal influência transmitida por Anselmo à filosofia escolástica pode ser encontrada na já mencionada proposta de alinhamento entre fé e razão como princípios centrais na construção de uma filosofia teológica. Além disso, a própria *ratio Anselmi* teve uma influência veemente dentro da chamada filosofia escolástica, de modo que é praticamente impossível encontrar um filósofo expressivo do movimento que não tenha se pronunciado sobre o seu argumento. Tal preocupação com a leitura e interpretação de argumentos tradicionais é também uma marca intensa no modo de desenvolver o pensamento dos filósofos deste período, principalmente por conta de dois momentos primordiais da metodologia escolástica: as já mencionadas *lectio* e *disputatio*.

Entre os escolásticos, um nome em específico parece ganhar a justa centralidade do pensamento do período: o do frade católico Tomás de Aquino. Sobre a discussão do argumento, não foi diferente: Tomás de Aquino parece ser o responsável por apresentar à história da filosofia a primeira grande e influente objeção ao pensamento anselmiano apresentado no *Proslogium*. Tais críticas podem ser encontradas primeiramente na chamada *Suma contra os Gentios*, mais precisamente no primeiro livro e no capítulo X e em um segundo momento no artigo 1 da questão 2, do primeiro volume da *Suma Teológica*. A refutação tomasiana ao argumento ontológico tem como fundamento alguns pontos que convergem com as objeções apresentadas por Gaunilo contemporaneamente à Anselmo. Ele parte de uma distinção entre existir no intelecto e na realidade para evidenciar que o passo

dado por Anselmo pode ser encarado como indevido. Para o pensador escolástico, qualquer demonstração da natureza do Ser Divino com base em uma mera intuição intelectual não pode ser conhecida por nós:

Para Tomás, o argumento de Anselmo, segundo o qual, Deus é aquilo de que não se pode pensar nada maior e, portanto, a sua essência coincide com sua existência, é válido no sentido absoluto, relativamente a Deus, mas desconhecido para nós e portanto, não utilizável em relação a nós [...]. De fato, nós não podemos ver, não podemos compreender a essência de Deus. A fragilidade de nosso intelecto nos torna incapazes de conhecer a Deus como é em si mesmo. Deus só pode ser conhecido por nós através de seus efeitos, através dos efeitos causados pela sua essência, à qual podemos chegar, portanto, somente *a posteriori* e pelo raciocínio, demonstrando, assim, mediatamente, a sua existência. Que pensando em Deus só se possa pensar nele como existente, antes de tudo não é coisa muito clara; pois mesmo admitindo que a essência de Deus coincida com sua existência, permanece sempre, de qualquer forma, uma realidade intelectual, um ser no intelecto. Não podemos conhecer a existência de Deus no próprio Deus, portanto, menos ainda na ideia de Deus — ou seja, de como Deus é em si mesmo, na sua essência, na sua ideia, exatamente — apresentável ao nosso intelecto, apesar de ela compreender sua existência identificando-a à essência, à própria ideia. Para Tomás a existência de Deus é compreensível somente através de seus efeitos sensíveis, racionalmente conhecida somente fazendo uso da realidade sensível demonstrável como sua derivação. (Tomatis, 2003, p. 32-33)

Entretanto, como sugere o longo excerto acima, Tomás indica outro tipo de demonstração com base agora nos efeitos da existência de Deus que podemos encontrar ao nosso redor, mas de maneira *a posteriori* e não *a priori* como sugere Anselmo no *Proslogium*. Ele inicia sua argumentação na *Suma contra os Gentios* apontando que qualquer tentativa de capturar a natureza divina com base na pura análise do significado do nome divino (ou a partir de um conceito generalista do significado de “Deus”) pode nos conduzir ao erro. Justifica isso mostrando que diversos outros povos conseguiram interpretar a essência divina de maneira diversa à interpretação cristã, como fizeram os pagãos na antiguidade, por exemplo:

“Em primeiro lugar, não é evidente a todos, mesmo aos que admitem que Deus é, visto que muitos dos antigos afirmaram que o mundo é Deus. Nem tampouco as diversas interpretações apresentadas por Damasceno para o nome “deus”⁹ nos levam àquela evidência.” (Tomás de Aquino, 1990, p. 35).

Essa fala pode ser também amparada pelo trecho da *Suma Teológica* onde em resposta a uma perspectiva que defende que “basta compreender o que significa o nome “Deus” e se tem logo que Deus existe” (Tomás de Aquino, 2001, p. 162), Tomás de Aquino argumenta que existe, sim, a possibilidade de que alguém que ouve o nome de Deus não consiga deduzir a definição central no argumento anselmiano de que ele é “o ser do qual nada maior pode ser

⁹ Optamos pelo uso de aspas para identificar com o nome ao em vez do uso original com itálico para seguir o padrão de uso de itálico apenas em títulos de obras ou em expressões de línguas estrangeiras. O uso da palavra “deus” com o “d” minúsculo é trazido do original e parece ser utilizado justamente para evidenciar a aplicabilidade do argumento tomasiano a religiões não monoteístas.

pensado”. Além disso, mesmo que fosse o caso de que todos conseguissem deduzir da palavra Deus essa definição, ainda não seria o caso de dizer que eles conseguissem conceber a existência de Deus para além do intelecto:

Mas admitido que todos dêem ao nome de Deus a significação que se pretende: maior que Ele não se pode cogitar, não se segue daí que cada um entenda que aquilo que é significado pelo nome exista na realidade, mas apenas na apreensão do intelecto. Nem se pode deduzir que exista na realidade, a não ser que se pressuponha que na realidade exista algo que não se possa cogitar maior, o que recusam os que negam a existência de Deus. (Tomás de Aquino, 2001, p. 163)

Outro ponto de singular importância ressaltado por Tomás na *Suma contra os Gentios* é o de que, mesmo conhecendo o significado do nome “Deus” nos mesmos termos que é proposto o raciocínio anselmiano — “Ser do qual não se pode pensar nada maior” —, só podemos obter a certeza intelectual da existência desta entidade suprema, mas não a confirmação material:

Em segundo lugar, mesmo que todos entendam pelo nome “deus” algo acima do qual nada maior se possa conceber, não é necessário que exista na realidade este algo acima do qual nada maior se possa conceber.

De fato, deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome “deus”, só se pode concluir que “deus” existe apenas na nossa mente. (Tomás de Aquino, 1990, p. 35)

Somado a isso, temos também o trecho da *Suma Teológica* onde Tomás de Aquino afirma que, apesar de que a proposição “Deus existe” se trate de uma proposição evidente por si, como formula o argumento anselmiano, ela não seria evidente para nós. Fundamenta tal afirmação por meio de uma distinção peculiar em que ele afirma que “algo pode ser evidente por si de duas maneiras: seja em si mesmo e não para nós; seja em si mesmo e para nós” (Tomás de Aquino, 2001, p. 162). Mais a frente, munido dessa distinção, o filósofo escolástico continua: “Mas como não conhecemos a essência de Deus, esta proposição não é evidente para nós; precisa ser demonstrada por meio do que é mais conhecido para nós, ainda que por sua própria natureza seja menos conhecido, isto é, pelos efeitos” (Tomás de Aquino, 2001, p. 163).

Doravante o caminho seguido por Tomás de Aquino será o de uma proposta alternativa que tenta basear as demonstrações da existência de Deus não em provas *a priori*, como a anselmiana, mas em provas *a posteriori*, a partir da nossa percepção dos efeitos dessa substância divina. Os efeitos são visíveis a qualquer um que esteja disposto a enxergá-los tendo em vista a imensidade da criação de Deus à nossa volta. Apesar de limitada, a apresentação de uma prova que tenta concluir a existência de Deus como uma ideia evidente em si mesma, se mostra como um excelente contraste distintivo para as chamadas Cinco Vias

que estão por vir. Essa distinção entre dois tipos diferentes de prova é didaticamente explicada em uma passagem da obra magna, *Suma Teológica* de Tomás de Aquino:

Existem dois tipos de demonstração: uma pela causa, e se chama *propter quid*; ela parte do que é anterior de modo absoluto. Outra, pelos efeitos, e se chama *quia*; ela parte do que é anterior para nós. Sempre que um efeito é mais manifesto do que sua causa, recorremos a ele a fim de conhecer a causa. Ora, por qualquer efeito podemos demonstrar a existência de sua causa, se pelo menos os efeitos desta causa são mais conhecidos para nós, porque como os efeitos dependem da causa, estabelecida a existência do efeito, segue-se necessariamente a preexistência de sua causa. Por conseguinte, se a existência de Deus não é evidente para nós, pode ser demonstrada pelos efeitos por nós conhecidos. (Tomás de Aquino, 2001, p. 164)

Partindo da impossibilidade de se contemplar a essência divina, a intenção por trás da argumentação de Tomás de Aquino parece ser a de procurar provas dessa existência apenas de um modo indireto. Como Paulo Ricardo Martines aponta sobre a proposta tomasiana de inovação na maneira de proceder a busca por uma prova da existência divina em relação a seus predecessores

Sendo impossível conhecermos diretamente a essência divina, apenas podemos conhecer os seus efeitos. O movimento do pensamento vai daquilo que é mais conhecido para aquilo que é menos conhecido: procura-se a causa a partir dos efeitos. transparecem aqui as palavras de São Paulo: “invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur” (Rm 1:20)¹⁰. Com isso se fundamenta a crítica tomista à argumentação de seus predecessores. (Martines, 1997, p. 20)

Há nisso não só uma motivação filosófica mas também teológica, na medida que ela permite uma delimitação maior entre o que é campo da fé e da razão, mas que parece, ao mesmo tempo, não negar a importância do uso de uma associada à outra, pois a partir destas provas, mesmo que de maneira indireta podemos nos aproximar um pouco mais de um esclarecimento acerca das questões incontornáveis do divino. Um ponto curioso, contudo, é a semelhança tanto das intenções como da estrutura das provas apresentadas por Aquino e as primeiras provas anselmianas apresentadas no *Monologium*, justamente por serem ambas de um mesmo tipo de estratégia de prova da realidade divina: as provas cosmológicas.

2.2.2 Descartes e o renascimento racionalista da *ratio Anselmi* na modernidade

Muitas obras se mostram como possibilidades satisfatórias para falar da recepção moderna da *ratio Anselmi*. Leibniz, Malebranche e Wolff foram autores que trabalharam de maneira extremamente refinada o raciocínio anselmiano, ressaltando alguns aspectos do argumento original e até mesmo adicionando novas características. Aqui, no entanto, tendo

¹⁰ O versículo na íntegra do trecho citado em latim diz: “Pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas, de forma que tais homens são indesculpáveis” (Romanos 1:20)

em vista tanto a igual pertinência do pensamento desse filósofo, a sua influência direta sobre a refutação kantiana do Argumento (que trataremos a frente), como também à menção utilizada por Russell do Argumento no âmbito da sua discussão das descrições definidas, daremos uma ênfase maior a formulação elaborada especificamente por René Descartes, dentro de sua obra magna *Meditações Metafísicas* ou *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*¹¹.

Contudo, apesar da pertinência da sua formulação, Descartes carrega no seu Argumento Ontológico algumas diferenças capitais em relação ao raciocínio original que perceberemos a seguir. Desta forma, antes de adentrar propriamente a obra cartesiana, é necessário esclarecer o caráter reformulador do Argumento Ontológico cartesiano sobre a existência de Deus, fundamentando que, apesar de carregar certas diferenças em relação a *ratio Anselmi*, Descartes também carrega no seu Argumento Ontológico algumas semelhanças importantes em relação ao raciocínio original. Martines (1997, p. 18), por exemplo, aponta alguns caminhos de aproximação entre o raciocínio anselmiano e cartesiano, legitimados justamente no que tange ao seu caráter *a priori*.

O primeiro deles diz respeito a uma carta enviada por Descartes em dezembro de 1640 — um ano antes da primeira publicação das *Meditações* — a respeito de uma observação feita por Marin Mersenne (1588 - 1648) em outra correspondência, onde ele teria se referido diretamente ao arcebispo da Cantuária. Em resposta, Descartes teria dito que iria conferir a obra de Anselmo (Descartes, 2020, p. 426). Poder-se-ia argumentar que Mersenne se referisse a qualquer outro aspecto da obra anselmiana que não o raciocínio único do *Proslogion*. Porém, como afirma uma interessante nota de Christian Wohlers na edição alemã das correspondências completas entre Mersenne e Descartes, Mersenne deve ter se referido justamente ao capítulo II do *Proslogion*, raciocínio que ele trata diretamente como o oitavo argumento para a existência de Deus em sua obra *A Impiedade dos Deístas, Ateus e Libertinos desta Época*, de 1624 (Descartes, 2020, p. 748-749). Por conseguinte, podemos especular que de fato tenha havido uma certa influência direta da *ratio Anselmi* na teorização cartesiana, por mais que escassamente documentada.

O segundo caminho diz respeito à *Primeira Objeção* trazida junto às *Meditações Metafísicas*, e se dá através do teólogo Johann Caterus (ca. 1590 - 1657), que ao criticar o raciocínio *a priori* exposto por Descartes para provar a existência de Deus, cita Tomás de Aquino em uma passagem da *Suma Teológica* onde o filósofo medieval trava um embate direto com um Argumento Ontológico que obedece aos moldes do raciocínio anselmiano, traçando diversas analogias entre o raciocínio apresentado e criticado por Tomás e o

¹¹ Doravante, apenas *Meditações*.

raciocínio exposto na *Quinta Meditação* por Descartes, concluindo assim que os argumentos tomasianos serviriam de igual modo para o raciocínio de Descartes e concluindo que o Argumento Ontológico só é aceitável pois há no seu âmago uma pressuposição anterior da existência de Deus, ou seja, uma petição de princípio, como Caterus expõe no parágrafo a seguir:

Primeiro, embora não estejamos prosseguindo apenas com base na autoridade, mas sim com base na razão, ainda assim, para que eu não pareça resistir arbitrariamente a uma mente tão grandiosa, vamos ouvir o próprio Santo Tomás. Ele apresenta a seguinte objeção contra si mesmo: “uma vez que se entende o que é significado pela palavra 'Deus', imediatamente se compreende que Deus existe; [...]”. Coloco este argumento em forma lógica adequada da seguinte maneira: Deus é algo do qual não pode ser significado nada maior. Mas algo do qual não pode ser significado nada maior inclui a existência. Portanto, a existência está incluída na própria palavra "Deus" ou no conceito de Deus. Assim, Deus não pode ser, nem pode ser concebido, sem existência. Agora, por favor, diga-me, este não é o argumento do Sr. Descartes? Santo Tomás define Deus assim: aquele do qual nada maior pode ser significado. O Sr. Descartes chama Deus de um ser supremamente perfeito. Claramente, nada maior do que este ser pode ser significado. Santo Tomás afirma a seguinte premissa menor: aquele do qual nada maior pode ser significado inclui a existência, caso contrário, algo maior do que ele poderia ser significado, a saber, aquilo que também é significado como incluindo a existência. Mas não parece que o Sr. Descartes afirma a mesma premissa menor? Deus, ele diz, é um ser supremamente perfeito; mas um ser supremamente perfeito inclui a existência, caso contrário, ele não seria supremamente perfeito. Santo Tomás conclui: portanto, uma vez que a palavra "Deus" está imediatamente no intelecto assim que é compreendida, segue-se que Deus também existe na realidade. Em outras palavras, pelo simples fato de que a existência está envolvida no conceito essencial de um ser do qual nada maior pode ser significado, segue-se que esse próprio ser existe. O Sr. Descartes chega à mesma conclusão: "Mas", ele diz, "pelo fato de que não posso pensar em Deus exceto como existindo, segue-se que a existência é inseparável de Deus; e, assim, ele realmente existe." Mas então que Santo Tomás responda a si mesmo e ao Sr. Descartes: "Concedido", ele diz, "que todos entendam que o que é significado [...] por esta palavra 'Deus' é o que se diz que ela significa, ou seja, algo do qual nada maior pode ser pensado. Ainda assim, isso não significa que se compreenda que o que é significado pela palavra exista na realidade, mas apenas que existe na apreensão do intelecto. Nem se pode argumentar que isso exista na realidade, a menos que se conceda que exista na realidade algo do qual nada maior pode ser pensado — um ponto não concedido por aqueles que afirmam que Deus não existe.” Com base nesse argumento, minha resposta é certamente breve: mesmo que se conceda que um "ser supremamente perfeito" implique existência em sua própria fórmula definidora, ainda assim, isso não significa que essa existência seja algo atual e real, mas apenas que o conceito de existência está inseparavelmente ligado ao conceito de um ser supremo. Disso segue-se que você não pode inferir que a existência de Deus seja algo real, a menos que se presuma que esse ser supremo realmente exista, pois então ele incluirá de fato todas as perfeições, e certamente a perfeição da existência real. (Caterus, 2006, p. 56-57, tradução nossa)¹²

¹² Trecho original: “First, although we are proceeding not merely on the basis of authority but rather on the basis of reason alone, still, lest I seem arbitrarily to resist such a great mind, let us listen instead to St. Thomas himself. He urges the following objection against himself: “once one understands what is signified by the word ‘God,’ one immediately grasps the fact that God exists; [...]”. I put this argument in proper logical form thus: God is something than which a greater cannot be signified. But something than which a greater cannot be signified includes existence. Therefore existence is included in the very word “God” or in the concept of God. Thus God can neither be nor be conceived without existence. Now please tell me, is this not the argument of M. Descartes? St. Thomas defines God thus: that than which a greater cannot be signified. M. Descartes calls God a being who is supremely perfect. Clearly nothing greater than this being can be signified. St. Thomas states the following

Pensador de origem francesa, René Descartes viveu majoritariamente no início do século XVII. Foi reconhecido historicamente como um polímata, com contribuições em várias áreas que vão desde a geometria, física, matemática e até mesmo na fisiologia. Além disso, muito contribuiu na discussão a respeito do método científico. Falando especificamente no âmbito da filosofia, é classificado geralmente como o fundador do racionalismo e grande responsável pelas primeiras formulações, a partir do seu cogito, do que se desenvolveria na noção de subjetividade, que figurou como uma das grandes marcas da modernidade. Esta segunda, surge justamente dentro da discussão trazida na obra das *Meditações* onde ele apresenta a ideia que ficou conhecida como *cogito* cartesiano, algo de fundamental importância para filosofia moderna em geral, como também para um entendimento completo do contexto em que surge a própria questão de sua formulação de um Argumento Ontológico e que, portanto, abordaremos adiante.

De maneira preambular, a obra cartesiana das *Meditações* se inicia com um excerto chamado *Aos Senhores Deão e Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris*, onde Descartes apresenta de maneira geral suas intenções por trás da obra que eles lerão a seguir. Um ponto em específico chama a nossa atenção dentro desse excerto, onde Descartes parece assumir uma espécie de objetivo duplo dentro da sua trajetória filosófica que será apresentada nas próximas páginas: “Sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia que da Teologia” (Descartes, 1973, p. 83). Com estes dois alvos filosóficos na mira e munido de uma inovadora metodologia filosófica apresentada no seu *Discurso do Método* (1637) anterior, o filósofo francês demonstra de maneira clara a pertinência tanto da questão sobre a existência e eternidade da alma como a questão a respeito da existência de Deus, ambas centrais no

minor premise: that than which a greater cannot be signified includes existence, otherwise something greater than it can be signified, namely, that which is also signified as including existence. But does not M. Descartes seem to state the same minor premise? God, he says, is a supremely perfect being; but a supremely perfect being includes existence, otherwise it would not be supremely perfect. St. Thomas concludes: therefore, since the word “God” is immediately in the intellect once it is understood, it follows that God also exists in reality. In other words, from the very fact that existence is involved in the essential concept of a being than which a greater cannot be signified, it follows that this very being exists. M. Descartes draws the same conclusion: “But,” he says, “from the fact that I cannot think of God except as existing, it follows that existence is inseparable from God; and thus he truly exists.” But then let St. Thomas reply to himself and to M. Descartes: “Granted,” he says, “everyone understands that what is signified [...] by this word ‘God’ is what it is said to signify, namely something than which a greater cannot be thought. Still it does not follow on account of this that one understands that what is signified by the word exists in reality, but only that it exists in the apprehension of the intellect. Nor can one argue that it exists in reality, unless one grants that there exists in reality something than which a greater cannot be thought — a point not granted by those who claim that God does not exist.” On the basis of this argument, my reply is surely a brief one: even if it be granted that a “supremely perfect being” entails existence in its very defining formula, still it does not follow that that existence is something actual and real, but only that the concept of existence is inseparably joined to the concept of a supreme being. From this it follows that you do not infer that the existence of God is something actual, unless you presuppose that this supreme being actually exists, for then it will actually include all perfections, and surely the perfection of real existence.”

contexto das *Meditações*, e a segunda central no âmbito da discussão que aqui procuramos levantar:

“[...] Ademais, sabendo que a principal razão, que leva muitos ímpios a não quererem acreditar de maneira alguma que há um Deus e que a alma humana é distinta do corpo, é que eles dizem que ninguém até aqui pôde demonstrar essas duas coisas; [...]” (Descartes, 1973, p. 84)

Logo após um breve resumo dos temas que serão abordados em cada meditação, Descartes inicia a sua teorização na *Primeira Meditação*, também intitulada de *Das Coisas que se Podem Colocar em Dúvida*, onde somos apresentados a uma das noções metodológicas fundamentais da filosofia cartesiana transmitida nesta obra: a dúvida hiperbólica ou dúvida metódica. Trata-se de uma postura cética radical sobre todas as coisas meramente para fins metodológicos, mas através da qual conseguiríamos traçar uma linha onde pudéssemos distinguir possíveis erros ou ilusões daquilo que conhecemos clara e distintamente, permitindo assim a construção de um conhecimento verdadeiro e sólido:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. (Descartes, 1973, p. 93)

Com a dúvida hiperbólica como ponto de partida, Descartes começa a questionar as verdades mais familiares do mundo que está à sua volta. Primeiro começa ampliando sua dúvida ao campo dos sentidos: “[...] experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez” (Descartes, 1973, p. 94). Ainda no âmbito do mundo empírico, ele lança mão inclusive do clássico e radical argumento do sonho para provar que, de fato, a nossa sensibilidade é provavelmente a fonte menos confiável de conhecimento. Pelo fato de nunca conseguirmos distinguir de maneira absoluta os estados de vigília e de sono, não podemos admitir a existência de nada que nos aparece empiricamente, ou seja, as coisas materiais, pois essas poderiam muito bem ser produtos de um sonho. Além da realidade das coisas materiais, Descartes mais à frente irá avançar sua dúvida hiperbólica em direção também a coisas abstratas, como as entidades matemáticas. Esse tipo de entidade, apesar de parecer mais confiável já que não é razoável num primeiro momento duvidar que um quadrado tenha quatro lados ou que $2+3=5$ (Descartes, 1973, p. 95), será também alvo da dúvida metodológica cartesiana através do seguinte artifício:

Todavia, há muito que tenho no meu espírito certa opinião de que há um Deus que tudo pode e por quem fui criado e produzido tal como sou. Ora, quem me poderá assegurar que esse Deus não tenha feito com que não haja nenhuma terra, nenhum céu, nenhum corpo extenso, nenhuma figura, nenhuma grandeza, nenhum lugar e que, não obstante, eu tenha os sentimentos de todas essas coisas e que tudo isso não me pareça existir de maneira diferente daquela que eu vejo? E, mesmo, como julgo que algumas vezes os outros se enganam até nas coisas que eles acreditam saber com maior certeza, pode ocorrer que Deus tenha desejado que eu me engane todas as vezes em que faço a adição de dois mais três, ou em que enumero os lados de um quadrado, ou em que julgo alguma coisa ainda mais fácil, se é que se pode imaginar algo mais fácil do que isso. (Descartes, 1973, p. 95)

Através dessa hipótese de um Deus enganador, que mais à frente no capítulo será substituída pela figura do gênio maligno, permite a Descartes expandir a sua dúvida hiperbólica até mesmo ao âmbito das coisas abstratas, como as entidades matemáticas e mesmo as ideias em geral. Sendo assim, a argumentação cartesiana ruma por um caminho que colocará a nós leitores em um local de completa desconfiança a respeito de todo e qualquer conhecimento, suscetíveis a cair num estado de ceticismo absoluto se não fosse a resposta que ele fornecerá mais à frente.

Mas antes de falar propriamente dessa resposta, vale ressaltar um ponto muito interessante e pertinente dentro dessa teorização, que é justamente a menção que temos que fazer a uma das principais consequências da dúvida hiperbólica: o dualismo cartesiano. Através dessa concepção epistemológica, Descartes declara uma cisão ontológica entre duas realidades distintas que podem ser alvo do conhecimento humano: a da *res extensa* (coisa corpórea), ligada às coisas que conhecemos através da sensibilidade, e a da *res cogitans* (coisa pensante), ligada às coisas que concebemos através da abstração ou da atividade intelectual em geral. No âmbito do nosso estudo sobre o Argumento Ontológico, essa dicotomia suscita um ponto interessante por parecer ter uma relação muito peculiar com a distinção que se levanta em torno da discussão da *ratio Anselmi* entre um ser que existiria *in intellectu* (no intelecto) e *in re* (na coisa), e que por ser dotado de uma realidade tão forte, mesmo sendo concebido apenas no intelecto, teria que ter sua realidade sendo também concedida de maneira atual. Sobre isso, Francesco Tomatis afirma:

Em Descartes se escancara um abismo entre as coisas pensadas, imaginadas, na mente do homem, e as efetivamente experimentadas, as coisas concretas e materiais. Abre-se um espaço entre as coisas pensadas e coisas espacial e realmente passíveis de experiência sensível. Notemos como já em Anselmo se possa encontrar um encaminhamento desta diferenciação entre ideia e coisa real, quando se distingue o ser *in intellectu* [no intelecto] e o ser *in re* [na coisa], o ser somente no intelecto e o ser na coisa, e como depois resolva a diferença através da ideia de Deus, ideia que implica necessariamente na própria existência. (Tomatis, 2003, p. 41)

A resposta apresentada por Descartes à condição de dúvida radical que somos conduzidos durante a leitura desse primeiro capítulo pode ser encontrada logo em seguida, na

Segunda Meditação ou também intitulada como *Da Natureza do Espírito Humano; e de como Ele é Mais Fácil de Conhecer do que o Corpo*. O filósofo francês inicia o excerto remontando suas reflexões à importância da busca por certezas sólidas que sirvam como fundamento para todo conhecimento verdadeiro, fazendo referência inclusive à famosa máxima arquimediana que “para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro” (Descartes, 1973, p. 99). É por isso que mesmo dentro desse contexto de um ceticismo radical, contudo, ainda somos alertados por Descartes da possibilidade de que haja, sim, a possibilidade do conhecimento de uma verdade da qual não tenhamos nenhuma dúvida, que poderemos alcançar através do seguinte raciocínio:

Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui arditoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (Descartes, 1973, p. 100)

Através deste raciocínio, Descartes parece conseguir resistir ao desafio imposto pelo seu ceticismo metodológico, na medida em que consegue resistir ao desafio imposto por uma postura que não permite ter certezas acerca da realidade nem material (das coisas empíricas) e nem a mental, devido à hipótese do gênio maligno. Pode-se duvidar de todas essas coisas, mas não se pode duvidar da dúvida mesma e nem mesmo que a dúvida, na sua condição de dúvida, exija que seja pensada por uma certa coisa que duvida. E é por isso que ele continua:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (Descartes, 1973, p. 100)

“Penso, logo sou” ou em latim “*Cogito, ergo sum*”, é o raciocínio cartesiano que legou a Descartes um reconhecimento histórico dentro do âmbito do pensamento humano. É através dele também que conseguimos alcançar a base fundamental para construir um conhecimento humano seguro e fundamentado em verdades claras e distintas, que não são passíveis de ser confrontadas pela dúvida hiperbólica, como argumentamos mais acima. Um ponto que vale destacar no contexto do *cogito* cartesiano é certamente a perspectiva do dualismo racionalista que dá as bases para esse tipo de argumentação. Tal perspectiva sustenta não só a separação drástica entre duas realidades distintas, a saber, a corpórea e a do pensamento, bem como reafirma a primazia da segunda frente à primeira, por meio da posição que afirma que

haveríamos de encontrar as bases mais sólidas para a construção do conhecimento humano não através do que nos chega pelos sentidos, mas sim pelos pensamentos mais introspectivos, algo que já havíamos comentado mais acima, mas que aqui se escancara de maneira drástica. Podemos ver dentro desse tipo de perspectiva uma clara convergência com as intenções anselmianas de construir uma compreensão ontológica sobre a existência de Deus através da introspecção. Sobre as ideias no âmbito da filosofia cartesiana, fruto desse pensamento introspectivo, Francesco Tomatis nos traz uma interessante reflexão:

Na segunda meditação percebe-se como Descartes atribui importância fundamental para o pensamento em relação à materialidade das coisas, como separa o espírito da matéria, o pensamento da extensão e separando-o mantém o elemento essencial para depois acessar a própria realidade material. Afirma-se, assim, a importância do espírito, da introspecção interior. Através da introspecção interior que deixe de lado qualquer coisa exterior a si mesma poderemos procurar o caminho, o método, a via para que possa atingir qualquer conhecimento. Ora, se eu sou uma coisa que pensa, pensarei ideias. Sou um ser pensante, portanto, penso ideias para prescindir da correspondência ou não destas ideias a uma realidade material exterior, à extensão. Mas, as ideias em si mesmas, sem fazer uma comparação com as coisas externas de que deveriam ser ideia ou não, não são falsas. Ainda que eu pense algo de fantástico, de falso, no entanto, pelo fato de pensar, com certeza, tenho estas ideias em minha mente. De per si, as ideias não são falsas. Se as penso enquanto ideias, simples ideias contidas na minha mente, tomadas assim, de per si, não são falsas, existem. (Tomatis, 2003, p. 42)

Isso nos remete, mais uma vez, a uma discussão extremamente pertinente no contexto do nosso estudo sobre o Argumento Ontológico: existe de fato uma similaridade entre as realidades que concluímos ao fazermos demonstrações existenciais empíricas e as meramente intelectuais, sobre entidades que existem objetivamente, mas de maneira abstrata? Em outros termos: a afirmação existencial de Deus, produto do Argumento Ontológico, é de fato um raciocínio válido no mesmo sentido que podemos afirmar a existência de entidades que conhecemos empiricamente (como um conhecido ou mesmo um parente nosso)? Além disso, se podemos conceber a nós mesmos como coisas pensantes, essas coisas precisam pensar em algo e é daí que surge a necessidade de crença das ideias, que se apresentam como um dos primeiros degraus da reconstrução epistemológica da realidade a ser desenvolvida por Descartes nas meditações que se seguem após o cogito em resposta ao caminho percorrido devido à dúvida hiperbólica. É por isso que não faz sentido dentro dessa perspectiva cartesiana acreditar nas ideias como falsas. Ainda sobre essa interessante consideração a respeito de como tratar as ideias, Tomatis continua:

Estas ideias, por si mesmas, não são falsas enquanto ideias, porque as temos em nossa mente. Podemos apenas assumir a sua existência mental, e no entanto, não podemos não afirmá-la: é indubitável. No *Discurso sobre o método* (1637) Descartes afirma que a verdade de uma coisa é dada pela clareza e distinção com a qual conseguimos perceber, pensar esta coisa na ideia. Mas pode-se também pensar que

esta clareza e esta distinção pode estar, de alguma forma, em nossa mente finita, uma ilusão; pode ser que exista um deus enganador, um gênio maligno que nos leva a acreditar como coisas claras e distintas nossas ideias a respeito das coisas e que depois, efetivamente, não correspondam às coisas reais. No entanto, no âmbito das ideias que encontramos em nossa mente, no nosso pensamento, entra de novo a ideia de Deus. E então, de onde deriva para nós a ideia de Deus? É ideia que chega a nós vinda do exterior, adquirida, experimentamos Deus? Será que efetivamente experimentamos alguma coisa que pensamos que seja Deus, porque pensamos verdadeiramente esta experiência que tivemos, ou então porque pensamos mais ou menos verdadeiramente? Fizemos para nós uma ideia nossa e particular de uma experiência que tivemos enquanto experiência tangível efetivamente ocorrida, ou então, fomos nós que a criamos totalmente esta ideia de Deus, de ser perfeitíssimo? (Tomatis, 2003, p. 43)

A resposta cartesiana para essas perguntas colocadas por Tomatis poderão ser encontradas principalmente nos trechos em que vemos uma tentativa de elaboração de provas da existência de Deus, que podemos encontrar respectivamente na *Terceira* e na *Quinta Meditação*. Como vimos através do raciocínio guiado pela dúvida hiperbólica que nos leva ao *cogito*, Descartes parte da crença de si mesmo com uma coisa pensante como fundamento para a reconstrução epistemológica da realidade. O primeiro degrau a ser conquistado é justamente o das considerações que temos sobre as ideias que, como entidades não-empíricas, não poderão ser consideradas totalmente falsas na medida em que existam pelo menos enquanto ideias. Mas sobre a ideia de Deus em específico, temos uma consideração um pouco peculiar: por se tratar de uma entidade superior a nós mesmo, além de ser impensável que consigamos ter acesso a uma descoberta empírica segura de Deus a essa altura da dúvida cartesiana, é no mínimo estranho acreditar que um ser finito conseguisse ser o autor de uma ideia que derivasse uma existência infinita, ou que um ser imperfeito conseguisse ser o autor de uma ideia que derivasse uma existência perfeita. Sendo assim,

A ideia de Deus contém realidade tão objetiva que não pode ser causada nem pela nossa interioridade, nem por uma exterioridade diferente de nós, que se pode encontrar no mundo das coisas finitas: não pode ser nem elaborada nem adquirida. No entanto, como esta ideia deve chegar a nós de alguma forma, é necessário que exista uma causa que tenha determinada a sua existência em nós. A ideia está em minha mente enquanto duvido, enquanto sou um ser pensante, tenho ideias e tenho a ideia de Deus, ou seja, de um ser perfeitíssimo, de um *ens perfectum*. Então, tendo esta ideia, deverei encontrar sua causa eficiente, uma causa que tenha produzido em mim a ideia de Deus como ser perfeito. (Tomatis, 2003, p. 45)

É neste sentido, na tentativa de responder de onde vem durante o processo da dúvida hiperbólica uma ideia tão segura quanto o *cogito* como a ideia de Deus, que Descartes irá elaborar suas primeiras tentativas de prova da existência de Deus na *Terceira Meditação*. O ponto de partida é justamente o de que o excerto acima trata: só seria possível a uma *res cogitans*, a uma coisa pensante, intuir uma ideia como a divina se nela fosse colocada essa ideia antes mesmo de sua criação. Pois nem através da sensibilidade que nos permite conhecer

o mundo das coisas finitas ou mesmo no mundo das coisas mentais, conseguiríamos encontrar algo que pudesse ser uma causa infinita ou tão perfeita que ultrapassasse a própria ideia que é seu efeito.

Portanto, resta tão-somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quanto mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. (Descartes, 1973, p. 115-116)

Num primeiro momento, pode-se pensar haver uma leve similaridade entre esta primeira prova cartesiana e a via da causalidade eficiente, de Tomás de Aquino, uma prova *a posteriori* que é classificada como um Argumento Cosmológico da existência de Deus. Entretanto, como aponta Francesco Tomatis (2003, p. 47), há uma diferença fundamental entre a formulação cartesiana aqui apresentada e a tomasiana, na medida que apesar de ambas se fundamentarem no princípio da causalidade eficiente, enquanto Tomás de Aquino parte da existência de efeitos no mundo das coisas finitas e concretas para buscar uma causa para a elas que seria a Divina, Descartes faz isso para corroborar a existência de Deus como causa para um efeito *a priori*: a ideia de Deus. Sendo assim, apesar da polêmica, podemos, sim, afirmar que encontramos pelo menos alguns elementos de Argumento Ontológico na prova da *Terceira Meditação*, justamente pelo fato de que vemos uma tentativa de que a partir da simples ideia de Deus, seja possível derivar sua existência. Esse caráter de Argumento Ontológico se acentua mais ainda se somarmos essa primeira prova com um aprofundamento que Descartes faz ainda na *Terceira Meditação*, lá pelo §30 o filósofo se pergunta:

Eis por que desejo passar adiante e considerar se eu mesmo, que tenho essa ideia de Deus, poderia existir, no caso de não haver Deus. E, pergunto, de quem tirarei minha existência? Talvez de mim mesmo, ou de meus pais, ou ainda de quaisquer outras causas menos perfeitas que Deus; pois nada se pode imaginar de mais perfeito, nem mesmo de igual a ele. (Descartes, 1973, p. 117)

Apesar disso, após uma análise minuciosa de cada uma dessas possibilidades acima (§31 até §37), Descartes parece perceber que seria impossível que um ser inferior, finito e imperfeito consiga ser causa da ideia de um ser superior, infinito e perfeito. Desta forma, ele afirma explicitamente que “[...] é preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de

que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada” (Descartes, 1973, p. 119-120).

Se a prova colocada em questão na *Terceira Meditação* pode ser imbuída de alguma polêmica sobre o seu estatuto como Argumento Ontológico ou não, o mesmo não se repete quando falamos da prova que encontramos na *Quinta Meditação*. Colocada de uma maneira bem mais explícita e inequívoca como uma prova ontológica, o raciocínio levantado por Descartes aqui ao final da obra parece se aproximar muito mais do que se convencionou chamar tradicionalmente de Argumento Ontológico e mesmo da *ratio Anselmi*, apesar de também apresentar certas peculiaridades que pretendemos expor doravante. Após a discussão com um cunho mais epistemológico na *Quarta Meditação* a respeito de como é possível o erro, encontramos no final da obra a *Quinta Meditação* intitulada *Da Essência das Coisas Materiais; e, Novamente de Deus, que Ele Existe*.

Finalmente, a chamada prova ontológica de Descartes pode ser encontrada principalmente entre os §7 e §10 da meditação e é acompanhada de alguns comentários que vão de §11 ao §15, fechando a meditação. Esse trecho, que vai de §7 ao §10 se articula basicamente numa breve elaboração do Argumento Ontológico, seguido de três possíveis objeções que possam ser apresentadas ao raciocínio, bem como suas respostas. Essa elaboração do Argumento Ontológico parte justamente do caminho de reconstrução epistemológica conquistado por Descartes a partir do *cogito*. Neste sentido, o filósofo busca igualar em categoria objetos matemáticos e o *ens necessarium*. Essa aproximação se dá por René Descartes enxergar ambas essas figuras (tanto a divina quanto as matemáticas) como sendo oriundas de ideias inatas, ou seja, independentes da experiência. A esse respeito, o filósofo diz basicamente que

Ora, agora, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? [...] ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considere até agora todas as verdades das Matemáticas [...]. (Descartes, 1973, p. 132-133)

Tratando especificamente da elaboração inicial do Argumento Ontológico cartesiano, podemos perceber que ela se estrutura basicamente nos seguintes termos: ao analisarmos certas coisas, conseguimos quase que sempre conceber sua essência de maneira distinta da existência na medida em que podemos imaginar, por exemplo, coisas que não existem. Quando penso, no entanto, na essência de Deus, essa dinâmica se altera, pois parece se tratar

aqui de uma entidade onde a existência e a essência coincidem, de modo que qualquer negação da existência de Deus entraria em contradição com a própria essência divina.

Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (Descartes, 1973, p. 133)

A partir daí, surgirão três objeções colocadas em sequência a esse raciocínio. A primeira delas diz respeito justamente ao que foi mencionado acima: é possível conceber Deus como não existente? A resposta cartesiana é que não, pois em sua essência Deus tem uma ligação direta entre essência e existência, de modo que seria tão contraditório afirmar que Deus não existe quanto que a soma dos ângulos internos de um triângulo não seja 180° . Além desta, mais à frente, encontramos a objeção que foi formulada da seguinte maneira: “embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas” (Descartes, 1973, p. 133). A resposta de Descartes para esta objeção é que não se trata de um processo construído pela minha própria mente que ao categorizar Deus como um ser de existência necessária permite que ele exista, mas o oposto: é porque Deus tem em sua essência, necessariamente, a existência, que minha mente não consegue representá-la, isto é, formular a ideia de Deus, de outra forma que não como um ser que existe. Por fim, temos na terceira objeção, talvez uma das considerações mais interessantes sobre a temática aqui abordada. Nela, vemos Descartes trabalhar com a possibilidade de que o argumento só tenha essa aparência de validade pois ele deriva a perfeição da existência após partir do pressuposto de que Deus é um ser que detém todas as perfeições. Contudo, o filósofo afirma que não seria esse o caso, na medida em que não se trata de uma suposição, mas de uma mera exposição do conteúdo mesmo da essência divina, acessível a qualquer um que a compreenda de fato.

E não se deve dizer aqui que é, na verdade, necessário eu confessar que Deus existe após ter suposto que ele possui todas as sortes de perfeições, posto que a existência é uma delas, mas que, com efeito, minha primeira suposição não era necessária; [...] Não se deve, digo, alegar isto: pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento de Deus, todas as vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua ideia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois

que reconheci ser a existência uma perfeição), que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente [...]. (Descartes, 1973, p. 134)

Em outras palavras, Descartes parecia estar trabalhando nesta objeção com a possibilidade de que seu Argumento Ontológico pudesse ter cometido a falácia da petição princípio, possibilidade a qual já mencionamos anteriormente no trabalho, mas que em momento posterior desta dissertação desenvolveremos mais, por ter uma importância capital na interpretação russelliana do argumento. Por ora, o que importa dizer é que, por essas e outras considerações, a prova cartesiana se coloca num limiar de convergências e divergências com a *ratio Anselmi* que muito chama a atenção e que, por isso, iremos explorar de agora em diante.

Um elemento singular presente na prova *a priori* cartesiana da existência de Deus é a assimilação da categoria de perfeição para tentar descrever de uma maneira diferente o que Anselmo chamou de um “ser do que não se pode pensar nada maior”, substituindo-a pelo conceito de “ser mais perfeito entre todos” (Martines, 1997, p.17). Fundamentado na ideia de perfeição, Descartes propõe um raciocínio aparentemente análogo ao anselmiano, falando que o “ser mais perfeito entre todos” contém todas as perfeições e, como existir é melhor do que não existir, a existência deve ser encarada como uma perfeição e, portanto, teria que ser necessariamente uma perfeição presente no “ser mais perfeito entre todos”. Apesar de inovadora, como vimos já na discussão entre Anselmo e Gaunilo, há problemáticas filosóficas graves em comparar definições positivas sobre Deus com a utilizada por Anselmo em seu *Proslogium*. Enquanto as primeiras se comprometem com uma verdade ontológica sobre Deus, a prova anselmiana, fundamentada nesse tipo de definição parece ter um fundamento meramente psicológico, mas através do qual conseguimos evidenciar o caráter de infabilidade do ser divino. Francesco Tomatis expõe esse aspecto de positividade ontológica ao mencionar a relação da perspectiva Deus como ser perfeitíssimo e a relação dessa ideia com a ideia de infinito, que por conseguinte gera uma série de compromissos ontológicos a respeito das características divinas:

A ideia de Deus como ser perfeitíssimo em Descartes tem conotação de modo determinante diversa em relação à de Anselmo, pois este falava apenas de perfeição. Aliás, propriamente Anselmo não falava de perfeição, mas de Deus como aquilo de que não se pode pensar nada de maior. Em Descartes, ao contrário, a ideia de Deus como ser perfeita é expressa com a ideia de infinito. E tal definição afirma algo a mais em relação à de ser perfeitíssimo, pois que infinito afirmado de Deus significa também entendê-lo como ente supremo, eterno, onipotente, onisciente e criador. É importante observar este aspecto da ideia de Descartes, que seja perfeito enquanto onipotente e criador: não apenas a ideia de um ser perfeitíssimo, realizado em si, mas também de um ser ativo, criador, onipotente, infinito. (Tomatis, 2003, p. 45-46)

Ainda se fundamentando no comentário de Tomatis sobre a prova ontológica cartesiana, um outro ponto que muito chama a atenção é de uma outra diferença terminológica entre Anselmo e Descartes, mas dessa vez a respeito da tratativa que cada um desses pensadores faz a respeito da noção de “essência” ou “natureza” de Deus. Num primeiro momento, tanto no filósofo medieval quanto no moderno, podemos identificar a dinâmica que diz que existir seria uma característica que pertence à essência divina e, aqui em Descartes particularmente, isso se dá por ser uma das consequências da noção de Deus como ser sumamente perfeito. Enquanto essa característica de um *ens necessarium* é, na obra de Anselmo, oriunda de uma definição com um caráter muito mais negativo e delimitador (no sentido de construir uma demonstração a partir da noção de um ser do qual nada se pode pensar nada maior), sobre Descartes o comentador levanta o seguinte ponto:

Este poderia parecer exatamente o argumento relativo à ideia de Deus que em Anselmo está exposto no III capítulo do *Proslogion*, no qual — dado que se fala da impossibilidade de pensar em Deus como não existente — pode dar a entender que contenha a ideia de ser necessário. “Deus não pode ser pensado como não existente” (*Quod non possit cogitari non esse*) é o título do III capítulo do *Proslogion*. Esta, sem dúvida, já é uma ideia de Deus como ser necessário, mas de ser necessário meramente lógico. Deus não pode ser pensado como não existente somente no pensamento — ao que se limitava Anselmo. De fato, somente o pressuposto da fé — da *fides quaerens intellectum* (a fé buscando o intelecto) — torna efetivamente real a verdade intelectual de que Deus não pode ser pensado como não existente. O Deus vivo é pressuposto para sua pesquisa intelectual: apenas este pressuposto, a bem da verdade, é suficiente para Anselmo de modo que somente a ideia pensada de Deus como ser que não pode ser pensado como não existente seja uma ideia que efetivamente exprime uma existência real: aquela que é atestada pela fé, a respeito da qual exatamente esta ideia de Deus é justamente a intelecção da fé (Tomatis, 2003, p. 50)

Sendo assim, a diferença entre Anselmo e Descartes no contexto não é propriamente em torno das definições de Deus — seja como *ens perfectum* ou *ens necessarium* —, mas sim do escopo ontológico a que o raciocínio cartesiano e anselmiano se comprometem a ir. Enquanto em Descartes vemos um claro comprometimento ontológico no contexto de uma dúvida hiperbólica que compreende uma busca epistemológica em uma realidade dualista, portanto assumindo-se propriamente como uma prova ontológica de Deus, em Anselmo, nós vemos claramente o contexto da *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão) oferecendo as bases da procura que resulta na *ratio Anselmi*. Sendo assim, o filósofo medieval não parece se comprometer tanto assim com aspectos ontológicos, justamente por fundamentar sua prova em um aspecto negativo e de caráter muito mais psicológico do que propriamente ontológico, oferecendo uma definição de Deus não positiva, mas delimitadora: ser do qual não se pode pensar nada maior. É por isso inclusive que apenas a formulação cartesiana se apresenta legitimamente como prova ontológica. É também por isso que a

formulação anselmiana, com o seu carácter não retórico, mas muito mais espiritual, consegue talvez escapar das acusações de petição de princípio. Anselmo basicamente afirma não que Deus exista necessariamente, mas que é impossível pensar a noção de Deus como algo que não exista. Portanto, não encontramos no raciocínio do arcebispo da Cantuária o salto da lógica para a ontologia como o faz Descartes, justamente por não ter no contexto da busca do *Proslogium* a pressão oriunda da responsabilidade dessa grande missão cartesiana de reconstruir todo um sistema epistemológico desolado outrora pela dúvida hiperbólica. Sobre a obra cartesiana, Tomatis faz nos seus comentários a seguinte elaboração final:

Além disto, toda a sua reflexão talvez nem estivesse direcionada para procurar as provas da existência de Deus: seu escopo principal era o de encontrar uma correspondência entre ideias e coisas, entre pensamento e extensão, entre a minha mente e as coisas reais, entre interioridade espiritual e exterioridade; a respeito disso, no fundo, sempre manteremos uma dúvida. [...] Para Descartes a existência de Deus é a garantia da correspondência entre ideias e coisas; não se trata do escopo principal de sua pesquisa, mas é meio para atingir sua verdadeira meta: a de unir pensamento e extensão. O Deus dos filósofos serve, portanto, para resolver somente os problemas dos filósofos (Tomatis, 2003, p. 52)

Essas possíveis distinções presentes entre a formulação cartesiana e a anselmiana, também apontadas por Martines (1997, p. 17-18), que dizem respeito ao contexto de escrita de cada uma das provas, são de plena importância para um entendimento completo das reflexões acerca da existência divina nos dois filósofos. Em Descartes, por exemplo, há uma intenção clara de uma “reconstrução do saber dentro de um projeto racional e metódico”, indicando assim um papel instrumental da prova dentro do âmbito das *Meditações Cartesianas*, algo que, como vimos, não acontece em Anselmo. De todo modo, como vimos ao longo desta seção, há, sim uma certa proximidade entre os dois raciocínios. À vista disso, torna-se praticamente impossível uma apreciação efetiva da trajetória de desenvolvimento de reflexões acerca da *ratio Anselmi*, em um sentido particular, e da Prova Ontológica, em sentido geral, sem considerar esses fatores oriundos da obra cartesiana, principalmente no que tange aos pensadores que vieram depois da revolução epistemológica moderna proposta por Descartes, como veremos adiante.

2.2.3 Kant e a Refutação Transcendental do Argumento Ontológico

O grande responsável pela nomeação de raciocínios análogos ao anselmiano como “Argumento Ontológico” ou “Prova Ontológica” é um pensador bem posterior ao período medieval. É na sua *Crítica da Razão Pura* (mais precisamente no capítulo III da *Dialética Transcendental*), durante a refutação transcendental do Argumento Ontológico, que Immanuel

Kant propõe pela primeira vez o uso dessa nomenclatura para se referir a esse raciocínio replicado por mais de um século dentro da tradição filosófica racionalista. O uso do termo “ontológico” serve justamente para acentuar uma interpretação que vê nesse tipo de argumento uma intenção de “concluir a existência como decorrência do pensamento, como fruto de um conceito” (Martines, 1997, p. 13). Apesar de canônica e frequente ao longo da história da filosofia, tal interpretação sobre o Argumento carrega uma certa parcialidade que pode ser questionada à luz das discussões já abordadas anteriormente sobre a intenção anselmiana por trás da formulação do argumento único do *Proslogium*. Discussões essas que nos fornecem linhas de entendimento que distanciam a *ratio Anselmi* de um peso retórico e de uma intenção de provar propriamente a existência de Deus. De todo modo, como já falamos anteriormente, parece ter sido exatamente essa interpretação paradigmática do raciocínio anselmiano como uma prova que se disseminou ao longo do racionalismo moderno e que foi alvo de duras críticas no âmbito da filosofia kantiana, justamente por ser acusada de uma extrapolação ontológica ao derivar a existência da essência, falta em que pode incorrer alguém que tente argumentar em favor da existência do Ser Divino a partir desse tipo de raciocínio.

Kant mira mais especificamente um argumento aos moldes do proposto por Descartes que, como vimos na seção anterior, carrega uma analogia somente parcial com a *ratio Anselmi*. Apesar disso, é lícito acreditar que suas objeções miram qualquer formulação possível dessa categoria de argumento, pois o norte que o filósofo de Königsberg mira é nitidamente um aspecto presente na quase totalidade das provas deste tipo, oriundas da filosofia racionalista como um todo. Isso acontece principalmente pelas influências imediatas do seu período no seu desenvolvimento intelectual. Paulo Ricardo Martines (1997, p. 14) cita por exemplo a obra de um filósofo cartesiano chamado Johannes Clauberg (1622 - 1665) como a primeira ocorrência do termo “ontológico”, revelando uma origem relativamente próxima ao período kantiano da categoria. Contudo, é na obra de Christian Wolff (1679 - 1754) — autor que exerceu forte influência na filosofia kantiana — que o conceito se dissemina de forma mais sólida. É Wolff que começa a entender ontologia como uma espécie de “ciência do ser”. Contudo, apesar da grande atenção dada por Kant em seus estudos a Wolff, sua ligação ao pensamento wolffiano no período pré-crítico não era tão pacífica quanto o senso comum filosófico acredita. Como aponta Beiser (2009, p. 58): “Embora Kant concordasse com Wolff em que a filosofia deveria seguir um método demonstrativo rigoroso [...] nunca foi um discípulo devoto de Wolff”, sendo esse um dos principais fatores que

permitem um esforço kantiano em prol de construir uma objeção à versão aceita pela escola wolffiana da prova ontológica da existência de Deus.

O tratamento dado por Kant ao argumento ontológico pode ser encontrado principalmente em duas obras, uma do período pré-crítico — *O Único Fundamento Possível de uma Demonstração da Existência de Deus*, de 1763 — e a outra é o texto anteriormente mencionado da *Crítica da Razão Pura*, de 1781, em uma seção intitulada *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus*. Apesar da nítida inovação revolucionária que podemos notar em diversos aspectos da filosofia kantiana na passagem do seu período pré-crítico ao período crítico, nesse aspecto em particular podemos notar uma certa uniformidade na argumentação entre as duas obras, mostrando que a perspectiva kantiana sobre o Argumento é uma objeção anterior ao período crítico mas que se consolida ao longo do seu desenvolvimento intelectual. Há, contudo, aspectos interessantes da trajetória intelectual de Kant, principalmente no que tange ao período pré-crítico, que valem destaque. Um deles é certamente o movimento de crítica ao seu próprio racionalismo que se desenvolveu na década de 1760 que, como aponta Beiser (2009, p. 59), culminou até mesmo num certo ceticismo quanto à metodologia racionalista e uma “tentativa de substituir essa metodologia racionalista por uma mais empirista” e que “deu lugar, adiante, em 1765 a um completo ceticismo acerca da própria possibilidade da metafísica”. A partir desta virada mais empirista e crítica da metafísica tradicional racionalista, Kant conclui em 1766 que a metafísica não pode querer versar sobre objetos transcendentais e sim apenas apontar os limites da razão humana: “sua meta não era dar um conhecimento de Deus, da providência e da imortalidade, mas uma ciência dos limites da razão humana” (Beiser, 2009, p. 59).

Sobre as consequências pertinentes dessa reformulação em relação ao nosso estudo, vale destacar principalmente alguns aspectos de *O Único Fundamento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, onde Kant apresenta de uma maneira embrionária as objeções à teologia racionalista bem como as provas da existência de Deus que defendeu tal escola, como o chamado Argumento Ontológico. Como o próprio título desta obra já entrega e também é argumentado na *Crítica da Razão Pura* posteriormente, a centralidade do Argumento Ontológico no âmbito da filosofia kantiana se dá justamente pelo fato de que todas as outras clássicas demonstrações da existência de Deus, como a Prova Cosmológica e a Físico-Teológica, poderiam ser reduzidas à Ontológica, o que significa que a verdade de todas elas dependeriam em última instância da verdade do Argumento Ontológico (Reale; Antiseri, 2005, p. 373). A obra se desenha a partir de uma certa exposição de quatro provas possíveis para a demonstração da existência de Deus de acordo com Kant, a partir daí ele procede um

certo exame dessas formulações que se dividem entre quatro provas, sendo duas delas ontológicas (ou *a priori*) e duas provas cosmológicas (ou *a posteriori*). Sobre as provas de orientação cosmológica, elas se relacionam respectivamente com a escola de Wolff e do aristotelismo tomasiano (Tomatis, 2003, p. 73). A respeito delas, Kant até admite um certo valor, principalmente a respeito dessa formulação ligada ao pensamento de Tomás de Aquino, a ponto de pensar que seria um argumento “aceitável” fora dos tratados filosóficos.

No que tange às provas *a priori*, Kant dirige objeções mais pesadas principalmente a uma formulação específica delas, que ele nomeia de cartesiana. Essa formulação consiste naquela concepção do Argumento Ontológico através da noção de *ens perfectissimum* (ente perfeitíssimo). Suas objeções são fundamentadas justamente por não concordar com a pretensão cartesiana “de incluir a existência entre as perfeições de Deus enquanto ente perfeitíssimo” (Tomatis, 2003, 78). Mas também mostra uma posição favorável a uma outra demonstração *a priori* bem próxima a essa mas muito mais convergente com a versão original do Argumento, partindo da noção de *ens necessarium*, que irá ser considerada por Kant justamente a única prova possível para a demonstração da existência de Deus e que portanto será a detentora legítima de fato da nomenclatura de “Prova Ontológica”, mas que ulteriormente não irá escapar da sua mira crítica posterior.

Para o Kant de 1763 o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus é a prova ontológica entendida como demonstração *a priori* da divindade do necessariamente existente, do ser ente perfeitíssimo do ente necessário, do ser Deus daquele ser necessário do qual toda possibilidade e ente contingente que pode ser pensado é apenas consequência que exige dele absoluta necessidade e prioridade única. (Tomatis, 2003, p. 77)

A respeito desses dois tipos de prova supracitadas, à saber *a posteriori* e *a priori*, relata Kant:

Todo argumento para a existência de Deus deve derivar de uma ou outra das duas fontes: ou dos conceitos do entendimento sobre o meramente possível, ou do conceito empírico do existente. No primeiro caso, o argumento pode proceder do possível como uma consequência para a existência divina como um fundamento. No segundo caso, o argumento pode proceder daquilo cuja existência experimentamos para a existência meramente de uma causa primeira e independente, e então, ao submeter esse conceito à análise, proceder à derivação de suas características divinas; alternativamente, o argumento pode proceder diretamente daquilo que a experiência nos ensina tanto sobre a existência quanto sobre as propriedades do Ser Divino. (Kant, 1992, p.195-196, tradução nossa)¹³

¹³ Trecho original: “All arguments for the existence of God must derive from one or other two sources: either from the concepts of the understanding of the merely possible, or from the empirical concept of the existent. In the first case, the argument may proceed either from the possible as a consequence to the divine existence as a ground. In the second case, the argument may proceed from that, the existence of which we experience, to the existence merely of a first and independent cause, and then, by subjecting that concept to analysis, proceed to the derivation of its divine characteristics; alternatively, the argument may proceed directly from that which experience teaches us to both the existence and the properties of the Divine Being.”

Desta forma, para compreender de maneira efetiva a interpretação kantiana sobre todas essas demonstrações possíveis da existência de Deus, temos que ter em mente principalmente as noções de possibilidade, que tem um cunho mais ligado à lógica, e de existência, tendo esta um cunho mais empírico (pelo menos dentro de uma perspectiva kantiana). Essa distinção é indispensável justamente porque é através dela que Kant começa a traçar suas objeções à “chamada formulação cartesiana”, bem como desenvolverá suas objeções ulteriores na *Crítica da Razão Pura*, que irão culminar na conclusão de que não podemos, numa perspectiva da filosofia crítica, conceber a verdade de qualquer prova que se fundamenta na interpretação da existência como um predicado dos objetos de um juízo lógico. A ideia apresentada a nós pelo filósofo de Königsberg toma como base justamente a distinção que existiria entre provar que algo é possível e que algo existe efetivamente. Nas palavras de Tomatis, isso corresponderia a explicitar a diferença de “demonstrar não que ‘Deus é coisa existente’, mas, sobretudo, que ‘alguma coisa de existente é Deus” (2003, p. 76).

Partindo para a *Crítica da Razão Pura*, já na seção dedicada a apresentar uma argumentação *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus*, Kant inicia falando sobre como um conceito puro da razão de um ser absolutamente necessário não é algo incomum ao longo da história do pensamento. Um conceito puro da razão seria uma mera ideia que embora a razão aparente necessitar, não conseguimos provar sua realidade objetiva. Em torno de B620 encontramos: “Em todos os tempos se falou do ser absolutamente necessário, mas para compreender se e como uma coisa desse tipo poderia sequer ser pensada não se empregou tanto esforço como para provar sua existência” (Kant, 2021, p. 474). Tais palavras indicam algo que o pensador irá reconhecer como “estranho e absurdo” (Kant, 2021, p. 474): a perspectiva de que embora a razão dê a inferência da existência de um ser absolutamente necessário de maneira urgente e correta, todas as condições do entendimento vão de encontro a tal necessidade.

A partir daí, vemos uma exposição que busca ligar tal uso acríptico da razão a alguns argumentos históricos que buscavam justificar a necessidade desse ser absoluto por meio de uma analogia à necessidade que caracteriza alguns aspectos dos objetos geométricos, como por exemplo faz a formulação cartesiana, já alvo de objeções kantianas em obras anteriores. Em resumo, encontramos aqui aquele argumento de que negar que um ser absolutamente necessário exista seria uma contradição análoga a negar que um triângulo seja uma figura com três ângulos, algo que parece ser uma verdade absoluta e alcançável pela mera análise da definição de triângulo. O uso dessa analogia se apresenta como uma estratégia argumentativa que parece não se sustentar frente ao aparato crítico construído por Kant, que nos permitirá

distinguir muito clara e didaticamente o tipo de validade da necessidade que existe dentro dos objetos geométricos, ligadas à esfera de nosso entendimento e portanto pertencente ao âmbito subjetivo do fenômeno, e um tipo de validade mais drástica, que seria fundamental para provar uma necessidade tão extrema como a exigida para formalizar a inferência da existência de um ser absolutamente necessário. Necessidade essa que extrapolaria o âmbito dos fenômenos. Sobre essa estratégia argumentativa, Kant objeta:

Se em um juízo idêntico eu suprimo o predicado e mantenho o sujeito, surge uma contradição e eu digo, portanto, que aquele pertence necessariamente a este. Se, no entanto, suprimo o sujeito juntamente com o predicado, não surge qualquer contradição; pois já não existe aquilo que se poderia contradizer. Por um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório, ao passo que suprimir o triângulo juntamente com os seus três ângulos não o é. Ocorre exatamente o mesmo com o conceito de um ser absolutamente necessário. Se vocês suprimirem a sua existência, suprimiram a própria coisa juntamente com todos os seus predicados; de onde vem então a contradição? Externamente não há nada que se contradizer, pois a coisa não deve ser externamente necessária; internamente também não, pois com a supressão da própria coisa vocês suprimiram todo interno ao mesmo tempo. Deus é todo-poderoso: este é um juízo necessário. A onipotência não pode ser suprimida caso vocês ponham uma divindade, i. e., um ser infinito, com cujo conceito aquele seja idêntico. Se vocês disserem, porém, que Deus não existe, então nem a onipotência nem algum outro de seus predicados são dados; pois eles são todos suprimidos juntamente com o sujeito, e não se mostra nesse pensamento a mínima contradição. (Kant, 2021, p. 476)

O que Kant demonstra aqui e em que irá se apoiar ao longo de toda sua argumentação a respeito do Argumento Ontológico durante esta seção é a tese de que a existência de uma entidade não é propriamente uma característica dela, mas sim algo de uma outra ordem. O filósofo prussiano constrói aqui os fundamentos de sua objeção, a partir da revisão dos dois usos lógicos possíveis do verbo ser dentro de um juízo. O primeiro deles diz respeito ao uso do verbo ser como uma cópula que une o sujeito ao predicado, como por exemplo quando digo que “Deus é onipotente”. Aqui visamos estabelecer uma mera relação entre uma entidade e um conceito. Já o segundo diz respeito ao uso do verbo ser de um modo a afirmar a existência de algo, concebendo assim “ser” como um marcador existencial, como no juízo “Deus existe” ou “Deus é”. Neste segundo caso o juízo visa posicionar¹⁴ de maneira absoluta a entidade, sendo ela exterior ao conceito. Para a afirmação deste segundo tipo de juízo precisamos de algum apelo à intuição para declarar este ente como existente e, como Kant não

¹⁴ Apesar de poder soar confuso, o linguajar kantiano ao evocar que a função da existência é a de um “posicionamento” ontológico é de uma simplicidade louvável e se torna bem mais clara levando em consideração o comentário a seguir: “A existência para Kant é somente um posicionamento, a existência é o posicionamento absoluto de uma coisa. Nisto se distingue de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre somente em relação a outro. O conceito de posicionamento e de posicionar é totalmente simples, absoluto e, em geral, é de todo ser. Ser = existir = posicionar. A existência não predicar alguma coisa, uma qualidade e sim posicionar” (Tomatis, 2003, p. 80)

acredita na possibilidade de intuições intelectuais no processo da cognição, devido justamente à sua posição crítica ao racionalismo levantada acima, resta como único caminho intuitivo para a comprovação da existência de entidades a intuição sensível. Diz Kant: “Se penso uma coisa, portanto [...] nada é acrescentado a ela pelo fato de eu introduzir a expressão ‘esta coisa é’” (2021, p. 478-479).

Em outras palavras, dentro de um juízo a existência nunca será encarada como um predicado de um sujeito. Tal tese parece carregar para muitos um caráter contra-intuitivo na medida que a própria linguagem comum que usamos no nosso dia-a-dia por vezes parece se construir de modo que nos leve a pensar que proposições como “Deus existe” e “Deus é onipotente” sejam estruturalmente idênticas, mudando só o predicado, ou seja, a característica de Deus que está em jogo. Mas o que Kant irá nos mostrar nesse trecho acima é que não existe nenhum comprometimento ontológico em dizer que “Deus é onipotente”, exista ele real ou logicamente — num linguajar kantiano — ou — fazendo referência ao linguajar anselmiano — *in re* ou *in intellectum*¹⁵. A única contradição possível para um juízo como “Deus é onipotente” seria a proposição que negasse sua onipotência, ou seja, afirmar que “Deus não é onipotente”, algo que é facilmente reconhecível como uma contradição pela mera análise da definição que temos do que é Deus. Mas ao afirmar que “Deus não existe” eu tenho não uma negação específica de um suposto predicado de “existente” presente em sua definição, mas sim uma negação da realidade empírica de todos os predicados possíveis a partir da definição de Deus, bem como do próprio posicionamento ontológico da entidade que se localiza no juízo existencial como sujeito.

Em resumo, a ideia aqui é que conseguimos, sim, fazer juízos sobre coisas que não existem ou que pelo menos de cuja existência não estamos tão certos. Isso é possível pois não temos nesses juízos nenhum comprometimento ontológico, afinal de contas o nosso discurso do dia-a-dia não se restringe exclusivamente a fazer referência a objetos dos quais temos fundamentação em intuições empíricas. Falamos diversas vezes sobre personagens de filmes, de peças de teatro ou de obras literárias que muitas vezes não existem no mundo real, mas que têm determinadas características a ponto de que negá-las poderia ser encarado como uma mera falsidade ou mesmo como uma contradição, por exemplo se disséssemos que “O Batman não é o homem-morcego”. Contudo, quando analisamos essa questão dentro da proposta levantada por Kant ao promover sua empreitada crítica, a perspectiva de que a

¹⁵ Equivalência essa que denota uma nítida referência apontado por Tomatis (2003, p. 81) entre o raciocínio kantiano aqui apresentado em suas objeções e a crítica de Gaunilo que acusa o raciocínio de Anselmo de só demonstrar a existência de Deus no âmbito do intelecto.

filosofia construa reflexões em torno de entidades cuja existência não esteja devidamente assentada sobre bases intuitivas parece apresentar um certo perigo, que pode conduzir a filosofia àquele estado de pura especulação com que Kant se defronta desde o prefácio da *Crítica*.

A objeção apresentada por Kant visa então justamente sustentar a impossibilidade do uso do verbo ser como um predicado na formulação de juízos, impedindo assim a dedução da existência de entidades a partir da mera análise de conceitos. Kant, faz isso visando questionar o ponto fundamental da formulação cartesiana do Argumento Ontológico que, como já vimos na outra seção, parte do pressuposto de que Deus, por ser *ens perfectissimum* (ente perfeitíssimo), dotado de todas as perfeições, deveria também ter a perfeição da “existência”, que é aqui tratada como uma característica de um sujeito, portanto um predicado. Em linhas gerais, a preocupação de Kant parece ser de que esse tipo de concepção defendida por Descartes poderia gerar uma espécie de trivialidade ontológica aos moldes do que vimos na argumentação de Gaunilo quando ele menciona a ilha perdida, como nos mostra Tomatis:

Kant é contrário à postura cartesiana de que a existência é uma perfeição. De fato, se isto fosse válido para a ideia de ser perfeitíssimo também da ideia de qualquer coisa, embora representada como a mais perfeita de sua espécie, poderemos concluir pela sua existência. Poderemos concluir pela existência de um mundo perfeitíssimo já pelo simples fato de que possa ser pensado. (Tomatis, 2003, p. 79)

Seguindo o desenvolvimento da argumentação kantiana, um outro ponto levantado durante a seção acerca *Da Impossibilidade de uma Prova Ontológica da Existência de Deus* é a de que todos os juízos existenciais devem ser sintéticos. Esse ponto de vista que é inferido sobre os juízos existenciais se refere exatamente ao modo como se dá o processo de síntese entre intuições empíricas e os conceitos evocados como existentes, o que torna impossível conceber de maneira racional que tais conclusões se dêem a partir da mera análise de um conceito, pois essa análise se fundamentaria na crença de que a existência possa ser tratada como um predicado. Seja concebendo os juízos existenciais como analíticos ou como sintéticos (como acredita Kant), qualquer uma dessas posições apresentaria uma concepção problemática acerca do Argumento Ontológico. No caso da analiticidade, representando uma mera tautologia que não poderia se expandir nem pro campo da objetividade fenomênica, nem para o campo da realidade em si, como pretende a argumentação racionalista. No caso da sinteticidade, se entraria em contradição com o pressuposto argumentativo em torno da Prova Ontológica de que o predicado de existência não pode ser suprimido por ser parte da definição de Deus, descrição essa que parece caracterizar na verdade um juízo analítico, aponta Kant (2021, p. 477).

Como vemos ser construído nas últimas linhas, a tese defendida por Kant é embasada fundamentalmente pela perspectiva de que o “ser” ou mesmo a “existência” não podem ser tratados como predicados reais de um sujeito dentro de um juízo. A existência se trata apenas “da posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo” (Kant, 2021, p. 478). Sendo assim, o verbo ser exerce logicamente apenas estas duas funções: de posicionamento ontológico (em casos de juízos existenciais, como em “Deus é” ou “Deus existe”) ou de cópula lógica (em casos de juízos predicativos como “Deus é onipotente”). Em outros termos, o que Kant busca defender é que ao debater cientificamente a realidade existencial de entidades, não podemos tratar a existência como uma característica delas mesmas, mas sim como um mero posicionamento delas na realidade em oposição ao alternativo posicionamento delas dentro do campo da razão, na condição de ideias ou no caso específico do Ser Divino, como “ideal da razão”. Assim sendo, quando afirmamos que “Deus existe” sem nos fiarmos propriamente em qualquer intuição empírica, a única coisa que conseguimos constatar é a possibilidade lógica de que isso ocorra, isto é, a concepção de que não é contraditório pensar a existência de Deus, sendo vedado assim o salto lógico que pretende o Argumento Ontológico de que da mera possibilidade de Deus se deriva a necessidade de sua existência. Ao admitir que Deus existe, não acrescentamos nada no seu próprio ser. Não apresentamos uma característica dele como no caso da cópula, quando dizemos que “Deus é onipotente”.

Para esclarecer a funcionalidade do verbo ser dentro do contexto de discussão dos juízos lógicos, bem como essa barreira ontológica imposta ao Argumento por Kant, o filósofo lança mão de uma passagem que se tornou clássica para a tradição de discussão da Prova Ontológica. Ele explica essa questão da diferença entre algo que existe realmente ou sua mera possibilidade a partir de um exemplo envolvendo táleres, antiga moeda utilizada em alguns países europeus como a própria Prússia, em que Kant viveu:

E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contém minimamente nada a mais do que cem táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado. Em meu patrimônio, contudo, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (i. e., de sua possibilidade). Pois na realidade efetiva o objeto não está apenas contido analiticamente em meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que esses cem táleres pensados sejam, por meio desse ser fora de meu conceito, minimamente aumentados. (Kant, 2021, p. 478)

Kant irá pintar essa distinção entre os objetos que são formulados ancorados na intuição sensível com o que não promovemos mediante essa ancoragem, nos termos de uma

dicotomia entre o que é “real”, num sentido de fruto da intuição sensível, e o que é “simplesmente possível”, no âmbito da lógica. Como afirma Beiser (2009, p. 62), “a mesma coisa pode existir ou não com todas as suas propriedades, acrescentar a existência a uma coisa não lhe dá nenhuma propriedade nova”, ou seja, a partir da mera predicção de um ser como “existente”, mesmo que o seja de uma maneira necessária e não contingente, com base apenas em supostas “intuições intelectuais” oriundas de uma demonstração racionalista, não é possível provar a existência de um ser. A ideia aqui é que diferente dos predicados, que dentro da construção de um juízo estabelecem uma relação sintética com o sujeito, o posicionamento absoluto que a existência exerce sobre o juízo é de uma ordem posterior a qualquer predicado. É de uma ordem do “meramente lógico”. Sendo assim, juízos como “Deus é existente” não são mais do que imprecisões linguísticas que, por terem o mesmo formato de juízos predicativos, nos levam a acreditar erroneamente que existência poderia ser tratada como um predicado:

A existência não pode ser predicada. Dizendo “Deus é uma coisa existente” pensa-se expressar a relação de um predicado com um sujeito; na realidade existe uma inexatidão nesta expressão. Seria melhor dizer: “Alguma coisa de existente é Deus” [...]. O sujeito é “alguma coisa de existente”, “Deus” é o predicado. A uma coisa existente dizem respeito predicados que tomados em conjunto são contrapostos com a expressão Deus. (Tomatis, 2003, p. 80)

De modo geral, Kant defende que, se fosse o caso que ao afirmar que algo existe, nós acrescentássemos algo àquele objeto, nós nunca poderíamos enxergar uma relação clara de identificação entre aquilo que pensamos e aquilo que experimentamos no mundo fenomênico, já que neste segundo campo existiria sempre algo maior do que o que eu penso, portanto diferente, deixando assim de ser realmente a referência do meu pensamento (Kant, 2021, p. 479). Com isso, Kant irá fechar sua refutação defendendo a perspectiva de que “o que quer que contenha, pois, o nosso conceito de um objeto, temos de sair dele para conceder existência a este” (Kant, 2021, p. 479). Desta forma, a conclusão que podemos chegar é a de que não podemos conhecer de fato objetos que pretendam já na maneira que são pensados extrapolar o mundo dos fenômenos, ou seja, os objetos do pensamento puro. Pois para a construção do conhecimento da existência desses objetos, o processo cognoscitivo deveria se dar totalmente de maneira *a priori*, ao passo que todo o juízo existencial possível que construímos “pertence inteiramente à unidade da experiência” (Kant, 2021, p. 479). Outro ponto interessante nesse fechamento de seção é que Kant não se mostra convicto de uma posição ateuista, mas de que “embora nenhuma existência fora desse campo [da unidade da

experiência] possa, de modo absoluto, ser definida como impossível, ela é uma pressuposição que não podemos justificar de maneira alguma” (Kant, 2021, p. 479). Por fim, conclui Kant:

O conceito de um ser supremo é, sob muitos aspectos, uma ideia extremamente útil; justamente por isso, no entanto — por ser uma mera ideia ela é inteiramente incapaz de ampliar, apenas por si só, o nosso conhecimento relativo a tudo que existe [...]. Assim, perdeu-se muito esforço na conhecida prova ontológica (cartesiana) da existência de Deus, e um homem poderia tornar-se tão rico em compreensão, a partir de meras ideias, quanto em fortuna um negociante que, para melhorar seu estado, acrescentasse alguns zeros a seu montante em caixa. (Kant, 2021, p. 480)

Um ponto que chama a atenção no âmbito da análise que podemos fazer sobre o contexto que surgem essas refutações kantiana ao Argumento Ontológico, fundamentadas justamente na distinção da existência real e lógica, é que a discussão do Argumento Ontológico parece antever e muito uma perspectiva central do pensamento moderno, presente já desde Descartes e que é elevada exponencialmente em Kant: a distância ontológica entre o eu e o mundo. Isso se mostra desde Anselmo quando se fala da dicotomia entre a existência *in intellectum* e *in re*. Em Kant, porém, essa distância se mostra intransponível, na medida que somos apresentados à impossibilidade do conhecimento da coisa-em-si. Se existe algum desvelamento do mundo, a partir de agora ele se dará no campo do fenômeno. É a partir do erigir dessa barreira intransitável entre númeno e fenômeno que se justifica essa implacável necessidade de buscar intuições sensíveis que fiem a verdade dos nossos juízos existenciais, seja através das intuições mesmas ou de suas formas, afinal de contas a sensibilidade é condição essencial para o conhecimento. A dúvida sobre o mundo objetivo que em Descartes era metódica, se torna então paradigma da maneira que Kant interpreta a realidade através da coisa-em-si.

A afirmação “Deus existe” não é juízo, não se predica nada de Deus dizendo que existe. Pode afirmar que “Deus é o ser necessariamente existente”, no entanto com isto ainda não se provou a sua existência. Existe uma diferença entre realidade lógica e realidade existencial efetiva. Nada é sintetizado neste juízo pois o predicado está em relação apenas lógica com o sujeito. O juízo em questão é uma hipótese que não pode ser experimentada, verificada através das formas *a priori* do conhecimento pelas quais somente é possível emitir um juízo universal e necessário. Também se com Deus se entenda o em si, a quintessência de qualquer realidade, no juízo não está expressa a existência efetiva das coisas em si. Aquela de Deus é uma ideia, precisamente é o ideal da razão, a personificação da plenitude, perfeição de toda realidade. Deus não é conceito enquanto forma *a priori* do intelecto nem muito menos intuição da sensibilidade. Portanto, nada pode pô-lo como existente e nenhuma existência efetiva lhe é predicada. (Tomatis, 2003, p. 91)

Ainda nas palavras de Tomatis (2003, p. 98), “‘Todo juízo existencial é sintético’, ou seja, deve sintetizar alguma coisa a partir de uma experiência real”, é por conta disso que, quando falamos da ideia de Deus, não é possível construir um juízo sintético que abarque uma afirmação existencial sobre ele.

É verdade que Deus é aquele ser perfeitíssimo e necessário cuja existência não podemos deixar de pensar, pensando em sua perfeição; no entanto, isto sempre é apenas um pensamento e a sua existência efetiva não se prova pelo simples fato de ser pensada: nós pensamos a sua existência, mas pelo fato de pensá-la não a comprovamos. (Tomatis, 2003, p. 99)

A crítica de Kant a Descartes parte então dessa impossibilidade de construir um conhecimento sobre o divino, algo que escapa à sensibilidade. A figura de Deus passa a ser tratada agora não como propriamente um ente de conhecimento mas como “ideal da razão”, que seria algo da ordem não propriamente do cognoscível mas sim de uma propensão metafísica da razão de colocar para si entidades que estão além do fenômeno. Uma ideia da razão não é algo aos objetos do entendimento ou da sensibilidade. Não se propõe a ser um elemento constitutivo da realidade, mas sim meramente regulador. Funciona como uma espécie de hipótese através da qual conseguimos conceber racionalmente certos aspectos da realidade, como os predicados que existem de maneira parcial nas entidades contingentes, mas que existem de maneira suprema no ideal da razão:

O ideal transcendental é necessário para a compreensão da coisa na sua singularidade. Se de per si, para pensar no conceito de uma coisa, basta seguir o princípio de não contradição: que uma coisa seja ou não seja mas não possa ao mesmo tempo ser ou não ser, vale dizer, é preciso simplesmente seguir o princípio de determinação lógica, para determinar a própria coisa individual, não só o conceito, ocorre, ao invés, que lhe convenha um único predicado entre todos os predicados possíveis que lhe possam ser dados. Devemos, pois, pressupor a ideia da totalidade dos predicados possíveis das coisas, devemos pressupor o ideal transcendental. (Tomatis, 2003, p. 93-94)

Como abordamos mais acima ao falar de uma certa virada na interpretação posterior da *ratio Anselmi*, que passa a ser vista mais como uma prova e menos como um produto de uma intelecção espiritual, ainda há nas leituras que podemos fazer sobre a objeção kantiana ao Argumento Ontológico uma pertinente questão acerca de até que ponto Kant propriamente refuta o Argumento original ou simplesmente esclarece a incompatibilidade entre a sua visão crítica transcendental de filosofia e as provas que foram produzidas pela teologia racionalista de outrora. De todo modo, as preocupações kantianas em se atentar aos vários sentidos do verbo ser, bem como a de se atentar às condições de possibilidade de uma prova da existência de Deus, permitindo assim a exposição das dificuldades em torno de achar uma intuição válida desse objeto tão imponente como o Ser Divino, apesar de fazerem um certo eco com a tradição filosófica de discussão metafísica em geral, e a respeito do Argumento Ontológico em particular, parece apresentar à história da filosofia uma maneira bem inovadora e peculiar de tratar a questão, algo que certamente influenciará a filosofia posterior, principalmente no que tange a filosofia analítica. A título de exemplo, podemos

citar a própria distinção que os formalistas do começo da filosofia analítica fazem entre os predicados e quantificadores existenciais no âmbito da lógica de primeira ordem, que trazem consequências diretas a discussão sobre o Argumento Ontológico no século XX e parecem seguir na mesma linha do que argumenta Kant, algo que ficará mais evidente ao analisarmos a relação entre a discussão do Argumento Ontológico e o formalismo russelliano em capítulos posteriores.

3. HISTORIOGRAFIA RUSSELLIANA DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Em certo trecho de sua obra *Autobiography*, Bertrand Russell (1872 - 1970) menciona uma curiosa passagem de seu percurso filosófico:

Por dois ou três anos [...], eu fui hegeliano. Eu lembro do momento exato no meu quarto ano em que eu me tornei um. Eu saí para comprar uma lata de tabaco e estava voltando pela Trinity Lane, quando repentinamente eu “vomitei” no ar e disse: “‘Grandioso Deus de Botas’ - o argumento ontológico é correto!” (Russell, 2009, p. 53, tradução nossa)¹⁶

Este excerto retrata muito bem algo que será amplamente discutido e argumentado nas próximas páginas: trata-se da importância que este momento teve no desenvolvimento de diversas ideias que preenchem um lugar central no pensamento do conde Russell. De acordo com Landini (2010, p. 102), Russell aponta que foram justamente questões como a que tratava da validade do argumento ontológico — aliada à questão, de proporcional pertinência, sobre o estatuto ontológico do nada — que motivaram Russell à elaboração da Teoria da Denotação, conhecida classicamente dentro da filosofia analítica, que é sumariamente explicada dentro do texto *On Denoting*, de 1905. Por mais desafiador que isso possa ser tendo em vista o grande fluxo de mudanças pelas quais as ideias russellianas passam ao longo de sua trajetória intelectual, o nosso grande objetivo no presente capítulo do trabalho será mensurar o impacto, na obra de Russell, dessa ideia clássica da história da filosofia, oriunda da já mencionada obra de Anselmo e replicada por diversos autores da tradição filosófica, a saber, o Argumento Ontológico.

Antes de tratar, contudo, diretamente da questão do *On Denoting*, faz-se mister apresentar um panorama histórico a respeito de algumas opiniões iniciais apresentadas por Russell a respeito do Argumento Ontológico. Uma fonte primordial para iniciar essa discussão devido ao seu caráter introdutório é justamente sua *História da Filosofia Ocidental*, de 1945, obra em vários volumes escrita por Russell onde ele oferece um panorama da história da filosofia de uma maneira bem peculiar, apresentando sua perspectiva individual sobre cada um dos pensadores que ali aborda. Outra referência recorrente será a obra *Wisdom of the West*, de 1959¹⁷. Iremos focar principalmente em trechos que falem sobre o período

¹⁶ Trecho original: “For two or three years [...] I was a Hegelian. I remember the exact moment during my fourth year when I became one. I had gone out to buy a tin of tobacco, and was going back with it along Trinity Lane, when I suddenly threw it up in the air and exclaimed: ‘Great God in Boots!—the ontological argument is sound!’”

¹⁷ É interessante ressaltar a distinção entre a *História do Pensamento Ocidental* para a *História da Filosofia Ocidental*, obras que, por escolhas de tradução, ficaram com títulos bem similares que convergem também em intenções e conteúdos por trás da escrita delas. Contudo, não só as diferenças de conteúdo e tamanho mas o título

medieval no que tange a transição entre antiguidade tardia e escolástica inicial (justamente o período em que viveu Anselmo) e também os comentários feitos por Russell a autores da escola dita “racionalista” da modernidade, mais precisamente Descartes e Leibniz, que, como já vimos também foram responsáveis por formulações posteriores do chamado Argumento Ontológico.

3.1 Medievalo: Comentários Russellianos sobre o trato do Argumento Ontológico na Filosofia Católica

Na introdução de seu livro referente à Filosofia Medieval dentro de sua *História da Filosofia*, Russell (2015, p. 403) já começa com uma curiosa e incontornável frase que justificará a maneira como ele descreve o pensamento oriundo do medievalo: “A filosofia católica é essencialmente a filosofia de uma instituição”. É nesse sentido que conseguimos entender a peculiaridade da análise contida neste volume dentro da coleção — diferentemente de outras histórias da filosofia que levantam suas divisões de capítulos quase sempre por autores — como uma grande descrição do desenvolvimento de um pensamento de uma instituição, a saber, a Igreja Católica medieval, mas que se instancia por meio da filosofia dos pensadores que a seguiram. Alguns deles, como Agostinho¹⁸, Tomás de Aquino e também Anselmo, tomam certamente um lugar de destaque ao longo dessa história que será narrada ao longo dos capítulos, mas, ainda assim, a linha mestra que segue a ideia geral do livro, que busca descrever o período medieval, está na instituição máxima da religião católica. A justificativa disso gira em torno de uma preocupação acerca da inteligibilidade do pensamento desse período que, para Russell, só é atingida de maneira efetiva a partir da visão produzida diante de um estudo da dinâmica histórica que formava as doutrinas de uma filosofia católica, não tanto por pensamentos “introduzidos por teóricos, e sim por homens práticos que experimentavam as tensões do conflito” (Russell, 2015, p. 404).

Mas a que conflito se refere propriamente Russell? Basicamente, o atrito entre paganismo e cristianismo que tomou a Europa durante muito tempo, presente desde o período patrístico da igreja em um cristianismo originário e que segue vivo até meados da antiguidade tardia onde a união entre filosofia e religião em teologia alcança sua maior solidez e dá

original da primeira — “*Wisdom of The West: a Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*” — deixa claro que são duas obras não só distintas como singulares. De todo modo, quando mencionarmos ela, manteremos o uso do título da edição original em inglês para evitar confusões.

¹⁸ Muito embora haja uma controvérsia em torno da categorização de Agostinho como medieval ou como autor da antiguidade romana (Storck, 2003, p. 18), é inegável a sua influência seminal no âmbito do pensamento católico do medievalo, que a concederam inclusive o título de santo e seu reconhecimento como um dos pais da igreja. E é talvez por conta disso que ele é colocado no âmbito da *História da Filosofia* de Russell junto a filósofos medievais, tendo em vista não tanto um ordenamento cronológico mas sim de legado cultural.

origem futuramente ao movimento escolástico. É inclusive dessa união, de acordo com Russell, que temos a principal virtude que permitiu à filosofia católica uma vantagem responsável pelo seu triunfo perante outras culturas da antiguidade tardia. Ele diz:

“A igreja teve de lutar contra certas tradições — a romana e a germânica — [...]. Contudo, durante muitos séculos nenhuma dessas tradições se mostrou forte o suficiente para opor-se com sucesso à Igreja, o que se deveu sobretudo ao fato de não estarem incorporadas a nenhuma filosofia adequada.” (Russell, 2015, p. 399)

É interessante mencionar essa passagem na medida em que Russell nos faz lembrar justamente da maneira que Anselmo — ao propor um raciocínio formal com premissas que qualquer pessoa pudesse aceitar, mesmo o insipiente — parece estar preocupado com o embate argumentativo contra pessoas que não tenham necessariamente as mesmas crenças religiosas que o cristianismo, mas que tenham acesso pelo menos à mesma racionalidade. Essa preocupação parece denotar uma visão primitiva da perspectiva desenvolvida na modernidade — principalmente no conceito de bom senso da filosofia cartesiana, que é inclusive um dos fundamentos epistemológicos das *Meditações* (1641) — a respeito da universalidade da razão. Diz Russell sobre a filosofia medieval: “A filosofia se ocupava da defesa da fé e evocava a razão para debater com aqueles que [...] não aceitavam a validade da revelação cristã” (2015, p. 400). Em *Wisdom of the West*, ele faz inclusive uma sutil crítica à filosofia produzida nessa época por cometer, ao promover essa defesa irrestrita dos dogmas, uma espécie de “petição de princípio”, já que todas as conclusões a que os pensadores do período chegaram, independentemente do caminho seguido pelo raciocínio são já dadas pela “órbita dentro da ortodoxia” (Russell, 2002a, p. 212). Aqui também, sobre a filosofia tomasiana, Russell comenta que ela “sofre com o fato de que suas conclusões são inexoravelmente impostas de antemão pelo dogma cristão” (Russell, 2002a, p. 218).

Neste sentido, voltando à discussão já apresentada, o volume que corresponde à filosofia medieval dentro da *História da Filosofia* russelliana enxerga a importância de focar-se na história de desenvolvimento da instituição religiosa católica justamente devido à influência singular e nunca vista — nem antes, nem depois, na história da filosofia — das decisões tomadas pelo poder clerical dentro do pensamento desenvolvido no período. Ademais, a grande maioria dos pensadores desse período, senão todos, eram justamente ligados de algum modo a entidades eclesásticas.

Outro ponto levantado por Russell (2015, p. 399) ainda na introdução da obra é a preocupação medieval dos pensadores católicos com a questão de dualidades num âmbito metafísico. Tais questões que nesse período tomam uma caracterização bem peculiar em

binômios que ficaram bem conhecidos, como o entre o reino de Deus e o reino do mundo, entre espírito e carne, entre bem e mal. Essa maneira dicotômica de ver as questões filosóficas — fortemente herdeira do platonismo e aristotelismo — foi também transportada para a discussão epistemológico-ontológica, por meio da distinção material-formal. De modo que, dentro de obras como a anselmiana, nos é permitido pensar em provas “materiais” da existência de Deus — como as cosmológicas ou físico-teológicas, apresentadas no *Monologium* — e provas formais — como o argumento ontológico do *Proslogium*. Russell aponta em *Wisdom of the West* que, sobre esse espírito dualista e, mais especificamente, a perspectiva de um dualismo entre mundos, se trata de uma maneira que tanto o cristianismo como o judaísmo teriam se apropriado, a partir da transmissão neoplatônica da filosofia grega, da ideia de uma ascese espiritual e a utilizando para popularizar cada vez mais a religião monoteísta:

Mas enquanto a Teoria grega é filosófica e de difícil compreensão, a visão judaica e cristã consistia mais de um futuro acerto de contas, quando os justos iriam para o céu e os maus arderiam no inferno. O elemento de recompensa, nessa Teoria, tornou-a universalmente inteligível (Russell, 2002a, p. 172)

Tal crença em uma realidade extra-mundana não era tão comum no judaísmo mais primitivo. Ele surge, de acordo com Russell (2002a, p. 174), a partir dos diversos momentos de dominação e conseqüentemente as diásporas que sofreu o povo judeu. Antes, havia mesmo no aspecto religioso um forte entrelaçamento com o sentimento nacionalista do povo judeu que foi fragilizado diante da violência e dominação de outros povos (Russell, 2002a, p. 173). A partir disso se abre uma janela para pensar uma religião que tivesse o caráter étnico e nacional menos intenso, algo que culminaria numa religião universalista como o cristianismo. Nesse sentido, o próprio Russell aponta que “o cristianismo primitivo é, de fato, um judaísmo reformado, justo como o protestantismo foi, a princípio, um movimento de reforma dentro da igreja” (2002a, p. 174). Ademais, a fé em um pós-vida se tornava cada vez mais necessária para o imaginário de um povo que se via dominado — mesmo com todo o seu sacrifício em prol de viver uma vida virtuosa nas métricas que eram requisitadas — por grupos que rejeitavam seu Javé: “já que os acontecimentos da rebelião haviam demonstrado que, aqui, os desastres muitas vezes atingem sobretudo os mais virtuosos” (Russell, 2002a, p. 174).

Adiante na *História da Filosofia Ocidental*, mais precisamente no capítulo referente às reformas eclesiásticas do século XI, Russell nos fornece — ainda obedecendo aquela linha de raciocínio de que seria impossível construir um conhecimento sobre a filosofia cristã do medievo sem um estudo aprofundado da história da Igreja — uma rica narrativa sobre os

episódios que compuseram o todo dessa virada histórica dentro da instituição religiosa. A grande ambição geral por trás desse movimento seria a consolidação de uma independência do poder clerical perante o laicato — afirmando uma superioridade moral do primeiro em detrimento do segundo — e posteriormente a consolidação de dominação do poder político da Igreja sobre a sociedade da época que vigorou por longos séculos até o fim da idade média (Russell, 2015, p. 525). Russell relata que em meio às diversas disputas que aconteceram entre padres e reis ao longo do século e que culminaram em um período bastante conturbado da história do ocidente, um fator importante de se destacar em relação à postura da Igreja nesse período reformacional foi o movimento de autocritica em relação a duas práticas que — vistas como grandes males — pareciam ser determinantes na reprovação leiga à igreja e conseqüentemente sua dificuldade de se consolidar como poder supremo da sociedade europeia até então (Russell, 2015, p. 527), a saber: o concubinato — aqui sendo entendido como a prática do casamento e procriação o que levava a geração de filhos, que alguns temiam poder no futuro querer cobiçar o poder clerical e transformar a igreja em uma espécie de dinastia — e a simonia — prática de alguns padres de querer usar de seu poder político sagrado oriundo da graça divina para o acúmulo de bens e riquezas terrenas.

Na parte final do capítulo, Russell irá falar de um certo “renascimento intelectual” (2015, p. 535) oriundo desse movimento eclesial reformador, onde, diferente do século anterior, diversos pensadores relacionados com esses ideais se destacaram. Entre eles, há certamente uma figura de centralidade a quem Russell dedica vários comentários na parte restante do capítulo: justamente o Santo Católico e Arcebispo da Cantuária, Anselmo. Ao longo dessa passagem, Russell faz apontamentos sobre a relação de Anselmo com Gregório VII (um dos papas que lideraram a reforma), bem como seus entraves com a nobreza da época. Também faz alguns comentários mais gerais acerca da sua filosofia e influências que o antecederam. Mas, centralmente, o comentário russelliano sobre o grande pensador do século XI se dedica quase que inteiramente ao Argumento Ontológico, pensamento que, de acordo com Russell, foi responsável por notabilizar Anselmo e que, por mais problemático que pudesse soar para alguns autores posteriores, “um raciocínio dotado de história tão distinta deve ser tratado com respeito, seja ele válido ou não” (Russell, 2015, p. 536).

Russell inicia oferecendo uma espécie de formulação informal que busca refletir o raciocínio anselmiano presente no *Proslogion*:

Nós definimos “Deus” como o maior objeto possível ao pensamento. Ora, se um objeto do pensamento não existe, outro exatamente igual a ele, mas existente, é maior. Por conseguinte, o maior de todos os objetos do pensamento deve existir —

caso contrário, outro ainda maior seria possível. Desse modo, Deus existe. (Russell, 2015, p. 536)

O autor também ressalta a dificuldade de convencimento que Anselmo enfrentou entre os teólogos, já imediatamente após a exposição do seu raciocínio. A rejeição de Tomás de Aquino, por exemplo, aparece como determinante para um certo esquecimento desse argumento até pelo menos o início da modernidade. É somente com o movimento racionalista — mais precisamente com os já mencionados Descartes e Leibniz — que vemos a *ratio Anselmi* renascer, diante é claro de novas formulações que guardavam no seu âmago até mesmo novas ambições por trás do argumento. Russell aponta, no entanto, que esse renascimento também não foi muito duradouro: resistiu somente até o período da filosofia crítica, quando “Kant acreditou tê-lo refutado de uma vez por todas” (2015, p. 536). Fechando assim um ciclo de discussão na modernidade sobre o Argumento Ontológico estranhamente análogo ao travado entre Anselmo e Tomás de Aquino outrora (inclusive nas formulações e críticas que os pensadores fizeram acerca do raciocínio). Russell relata também uma curiosa relação entre o Argumento e o sistema hegeliano de pensamento, citando mais especificamente o princípio de Francis Bradley, pensador idealista britânico fortemente influenciado pelo hegelianismo — “O que pode ser e deve ser é” (Russell, 2015, p. 536) — que Russell acredita ser uma instância bem próxima da ideia que subjaz à *ratio Anselmi*.

Após comentar um pouco sobre a história de discussão do Argumento, Russell vai refletir um pouco sobre as ambições por trás das diversas formulações de um argumento que se classifique como “ontológico”. Ele afirma que a verdadeira questão que subjaz a um raciocínio desse tipo pode ser definida a partir da seguinte pergunta: “existe algo que podemos pensar e que, pelo mero fato de sermos capazes de fazê-lo, demonstra existir fora do nosso pensamento?” (Russell, 2015, p. 536). A seguir, Russell afirma que é esse, na verdade, o grande desejo dos filósofos no geral: “Todo filósofo gostaria de dizer que sim, uma vez que seu papel é descobrir coisas sobre o mundo mais por meio do pensamento do que pela observação” (Russell, 2015, p. 536). Ressalta ainda a proximidade desse tipo de raciocínio com a prova da realidade objetiva das ideias fornecida por Platão, mas afirma categoricamente que “antes de Anselmo, ninguém havia expressado o raciocínio em toda pureza lógica” (Russell, 2015, p. 536). Apesar disso, ele afirma também que “ao ganhar em pureza, ele perde em plausibilidade; também isso, porém, deve ser creditado ao santo” (Russell, 2015, p. 536).

Sobre o platonismo em Anselmo, a caracterização que Russell faz da sua filosofia abre espaço para uma discussão curiosa: estaria Anselmo mais próximo do platonismo agostiniano

pertencente ao período patrístico da igreja (hipótese muito mais coerente com o seu contexto histórico) ou da escolástica aristotélica, já que muitas vezes é apontado por diversos historiadores da filosofia como “pai” do movimento? Para o Russell da *História da Filosofia Ocidental*, a primeira opção parece ser a mais sensata tendo em vista não só as diversas pontes que ele faz entre Anselmo e Agostinho ao longo deste capítulo, mas também as ligações diretas com o platonismo — haja vista essa passagem citada e até mesmo uma posterior onde ele fala “Santo Anselmo, a exemplo de seus predecessores na filosofia cristã, alinha-se antes à tradição platônica do que à tradição aristotélica” (Russell, 2015, p. 537) — e até ao neoplatonismo mais especificamente, quando menciona a demonstração anselmiana da Trindade Divina. Este platonismo, contudo, é um tipo bem enviesado de platonismo, devido à carência do acesso à maioria dos textos que temos hoje. Como afirma Russell mais adiante: “Em muitos aspectos, esse platonismo diferiu daquilo que um estudioso moderno depreende dos escritos do próprio Platão. Ele omitiu quase tudo o que não possuía vínculo óbvio com a religião, e na filosofia religiosa também ampliou e enfatizou certos aspectos em detrimento de outros” (Russell, 2015, p. 537).

Há, contudo, uma possibilidade de pensarmos uma aproximação entre a filosofia anselmiana e a escolástica num sentido originário quando pensamos a descrição de algumas das características que Russell faz da escolástica do século XII, movimento imediatamente posterior ao período em que viveu Anselmo (ca. 1033 - 1109). Vejamos, por exemplo, quando Russell fala na “crença na ‘dialética’ e no raciocínio silogístico” (Russell, 2015, p. 559) dos escolásticos. Ou mesmo a nítida preocupação com a “questão dos universais”, herdada desde a antiguidade, presente na obra de Anselmo e reiterada pelos escolásticos (Russell, 2015, p. 559) com quem Anselmo parece ter inclusive se confrontado. Russell (2015, p. 560) chega a acusar Anselmo, por exemplo, de criar um espantalho acerca do pensamento de Roscelino (ca. 1050 - 1125), dizendo que ele acreditaria nos universais apenas como entidades físicas chamadas de *flatus vocis* (sopros da voz), devido à visão estereotipada presente entre os escolásticos de reduzir alguns aspectos da realidade ao âmbito material e empírico em detrimento de um conhecimento idealista e formal (posição essa defendida por alguns herdeiros do platonismo, tal qual Anselmo). Essa leitura apesar de aparentemente confluyente com um nominalismo superficial essa interpretação anselmiana não corrobora, pelo menos para Russell, o nominalismo de Roscelino.

O ponto de cisão que parece fundamental, contudo, para separar Anselmo dos escolásticos que o sucederam se deve a um fato histórico peculiar que ocorreu dentro da filosofia entre o século XII e XIII: um verdadeiro renascimento da perspectiva aristotélica que

não era tão valorizada desde a antiguidade, permitindo assim a nova disseminação da doutrina dos peripatéticos e suas perspectivas epistemológicas e metafísicas. Sendo assim, a preocupação anselmiana com a lógica ao formular um raciocínio como o Argumento Ontológico parece beber muito mais de uma fonte internalista de um platonismo agostiniano, como bem afirma Russell, do que da nova perspectiva aristotélica, tão adepta do empírico, que iria ressurgir a partir desses dois séculos citados e que atingirá sua ascensão máxima na filosofia de Tomás de Aquino, que inclusive por conta disso teceu várias objeções à doutrina filosófica defendida por Anselmo e, especificamente, ao Argumento Ontológico. Nesse sentido, essa relação com um argumento *a priori* e formal como é a proposta a *ratio Anselmi* tem não tanto um caráter de investigação científica sobre a essência divina quanto a condição de revelação pela fé, já que a discussão ontológica acerca da existência de Deus não é bem uma discussão num período como aquele em que viveu o arcebispo. Apesar disso, há algo a se pensar quando pensamos nas provas contidas em obras como o *Monologion* (1076) onde Anselmo apresenta provas da existência de Deus que — de maneira distinta ao seu argumento posterior do *Proslogion* — recorrem a algo para além do pensamento, isto é, a experiência sensível, para validá-las. De todo modo, é inegável o privilégio filosófico que o próprio Anselmo parece oferecer à prova contida no *Proslogion* tendo em vista os próprios comentários que ele tece no Proêmio acerca de seu objetivo de “encontrar um único argumento que, válido em si e por si, sem nenhum outro, permitisse demonstrar que Deus existe verdadeiramente” (Anselmo, 1973b, p. 103).

Ainda nessa linha de transição que culmina no surgimento da escolástica, que irá centralizar a produção filosófica da Igreja até o fim da idade medieval, urge ressaltar os comentários que Russell faz acerca da filosofia do já mencionado Tomás de Aquino. Tais comentários adquirem importância maior para o nosso estudo na medida em que é neles que encontramos diversas considerações do filósofo contemporâneo acerca do pensamento de Tomás sobre o argumento de Anselmo, opiniões que, para Russell, são determinantes para o entendimento acerca de uma rejeição que o argumento recebeu durante o período imediatamente posterior a ele por parte dos teólogos e filósofos do medievo.

Russell aponta que a objeção tomasiana pode ser encontrada na *Suma Contra os Gentios*, obra que carrega em certa medida aquele mesmo espírito trazido por Anselmo no *Proslogion* em apresentar uma argumentação que visa a aceitação até por parte de pessoas que ainda não são adeptas do cristianismo. Se as intenções tomasiana convergem com as anselmianas nesse aspecto, no entanto, irão divergir drasticamente a respeito dos tipos de provas que serão responsáveis por essa aceitação. De acordo com Russell, a discussão acerca da existência por

parte de Tomás surge, inicialmente, do combate acerca da crença na autoevidência da existência divina, crença inclusive que fundamentaria a prova anselmiana. Tomás não acreditaria nisso por conta de um detalhe: a essência de Deus não pode ser conhecida. Mesmo que, de acordo com o próprio argumento ontológico, em Deus essência e existência coincidam, uma boa prova da existência de Deus não poderia ser feita a partir do conhecimento da sua essência, pois ela é de certo modo inalcançável ao intelecto humano. Ao interpretar o raciocínio tomasiano sobre a essência de Deus, Russell relata:

Entretanto, nós a desconhecemos, salvo de modo muito imperfeito [...], criatura nenhuma a sabe a ponto de ser capaz de deduzir a existência de Deus a partir de Sua essência. Com base nisso, o argumento ontológico é rejeitado. (Russell, 2015, p. 583)

É no âmbito desta falibilidade de se provar a existência de Deus a partir de uma análise conceitual de sua própria essência que Tomás de Aquino propõe provas que se aproximam muito mais das expostas por Anselmo no *Monologion*. Ficaram conhecidas historicamente como as cinco vias. Não é da nossa intenção replicar a explicação detalhada que Russell faz acerca de cada uma delas, mas vale a listagem a seguir: as duas primeiras vias — muito influenciadas pelo aristotelismo que determinou fortemente a filosofia de Tomás e grande parte da escolástica da época — são as que remetem ao Primeiro Motor Imóvel e a Primeira Causa Eficiente. A terceira é a que fala acerca da distinção entre o Ser necessário e os seres possíveis. A quarta faz um apelo à discussão dos graus ontológicos de perfeição e, por fim, a quinta via diz respeito a uma ordem suprema que parece governar o universo. O ponto em comum entre todas elas que torna a discussão tomasiana a respeito da questão da existência de Deus é que, assim como as provas do *Monologion* de Anselmo (que muito a elas se assemelha em certa medida), elas partem de um dado empírico para a elaboração de um argumento que leve a Deus. Há inclusive uma fórmula escolástica reiterada por Russell em *Wisdom of the West*, bem representativa do espírito defendido por essa preocupação fundamentada pelo aristotelismo que a inspirou e que emite certos ares kantianos, que diz que “não existe nada no intelecto que não tenha sido primeiro uma experiência sensorial” (2002a, p. 219). Sendo assim, é do mundo material que nós experimentamos no dia-a-dia que podemos vislumbrar uma suposta certeza da existência de Deus.

Há ainda uma última questão dessa filosofia cristã do período imediatamente posterior a Anselmo que, contudo, muito tem a contribuir à discussão acerca do Argumento Ontológico. É ela a discussão a respeito do binômio entre essência e existência, as duas faces que o verbo “ser” parece assumir na linguagem, muito importante para discussões como a que

tange à querela dos universais e mesmo a dos argumentos ontológicos. Enquanto a essência trata do uso do verbo “ser” como expressão da qualidade de uma coisa, a existência “é um termo que destaca o fato de que uma coisa é” (Russell, 2002a, p.220). O primeiro funcionando como uma espécie de predicador (“Deus é algo ou alguma coisa”), o segundo como marcador existencial (“Deus é”, “Deus existe”). Naturalmente, os dois sentidos são abstrações e nada concreto pode existir sem conter os dois sentidos do verbo ser. Isso se dá porque enquanto o sentido existencial transmite o âmbito material da coisa (de existir na realidade material, concreta), o sentido essencial transmite o âmbito formal que caracteriza e predica a coisa. Nessa mesma linha aristotélica de matéria e forma, há também uma crença desse binômio ser enxergado também como uma analogia do binômio potência (essência) e ato (existência). A grande conclusão, contudo, que singulariza a filosofia cristã nos termos dessa discussão é a de que é Deus o único ente em que essência e existência coincidem, de modo que não seria possível pensar algo com a essência divina não existir (em outras palavras, o raciocínio anselmiano).

De acordo com Russell (2002a, p. 228), é precisamente esse tipo de raciocínio metafísico com bases questionáveis que Gottlob Frege busca atingir ao promover na filosofia analítica contemporânea a cisão do significado de uma palavra em sentido (essência) e referência (existência). Esse trato é desenvolvido conjuntamente em torno da preocupação de distinguir o discurso que fazemos, nos termos de Russell, “a respeito de coisas e a respeito de palavras”. Aqui, ele expõe de uma maneira mais primordial a concepção que fundamentaria toda a ideia por trás da noção de Quantificação da chamada Lógica de Primeira Ordem. Russell escreve:

Quando, como no caso da ciência, falamos a respeito de coisas, diz-se que os termos utilizados são de primeira intenção. Se, por outro lado, falamos a respeito de palavras, como no caso da lógica, os termos são de segunda intenção. No argumento, é importante garantir que todos os termos utilizados tenham a mesma intenção. (Russell, 2002, p. 228)

Essas reflexões sobre a noção de existência têm uma ênfase singular não só nas opiniões de Russell sobre o Argumento Ontológico e sua relação com a Teoria da Denotação. De acordo com Landini (2010), essa concepção de que a existência não pode ser considerada uma propriedade aparece prioritariamente em um trabalho publicado pelo autor na *Mind*, em 1905, intitulado *Sobre a Importação Existencial das Proposições*¹⁹. Neste texto, Russell expõe uma possível distinção entre dois usos do conceito de existência na linguagem:

¹⁹ O título original em inglês é *On the Existential Import of Propositions*.

O significado de existência que ocorre na filosofia e na vida cotidiana é o significado que pode ser predicado de um indivíduo, o significado que nos perguntamos se Deus existe, que afirmamos que Sócrates existiu e negamos que Hamlet existiu. As entidades que a matemática lida não existem dessa maneira: o número 2, ou o princípio dos silogismos, ou a multiplicação são objetos que os matemáticos consideram, mas não formam parte do mundo de coisas que existem. Esse sentido de existir fica totalmente fora da Lógica Simbólica, que não carrega um “pin” se as entidades existem ou não nesse sentido. (Russell, 1905, p. 398, tradução nossa)²⁰

Landini (2010, p. 106) sugere, de maneira acertada, que essa passagem aponta fortemente uma disparidade entre sentidos de existência que causam uma dificuldade no entendimento da transcrição da existência como utilizada no sentido cotidiano dentro da lógica simbólica. Essa dificuldade parece carregar o germe da reprovação de uma prova do tipo ontológico, que trata da entidade divina de uma maneira puramente conceitual e acaba igualando essa existência propriamente de um campo mais próximo do mundo formal ao mundo de que trata a linguagem cotidiana. Já sobre a maneira de usar a lógica formal, mediante a sua aplicação como ferramenta de análise da linguagem, para lidar com essa disparidade, Landini evoca uma passagem da resposta de Russell ao lógico escocês Hugh MacColl (1837 - 1909) de que a classe nula seria uma classe vazia de existentes. Sobre as classes de, por exemplo, centauros ou quadrados redondos, Russell fala: “[...] nós devemos dizer simplesmente que são classes que não têm membros, então cada uma delas é idêntica à classe-nula” (Russell, 1973, p. 100). O que teríamos, no entanto, não é uma espécie de “não-existentes”, como aponta MacColl, mas algo que Russell chama de “conceitos definidos” que não teriam entidades para se aplicar, um conceito que não denota nada. Para distinguir um conceito definido desse tipo de um real, ele lança mão do clássico exemplo do “atual rei da França” em comparação ao “atual rei da Inglaterra”, ambos são conceitos denotativos complexos, mas só o segundo denota um indivíduo. O primeiro, ao em vez de apontar um indivíduo irreal, intenciona se aplicar a um indivíduo, mas falha. Russell diz que “o mesmo se aplica a personagens mitológicos, Apollo, Príamo, etc.” (1973, p. 100) e Landini brinca em uma nota de rodapé tratando dessa passagem final como uma “oportunidade perdida para Russell, que poderia ter incluído Deus com as criaturas mitológicas como Apollo e Príamo” (2010, p. 107).

²⁰ Trecho original: “The meaning of existence which occurs in philosophy and in daily life is the meaning which can be predicated of an individual, the meaning in which we inquire whether God exists, in which we affirm that Socrates existed, and deny that Hamlet existed. The entities dealt with in mathematics do not exist in this sense: the number 2 or the principle of the syllogism, or multiplication, are objects which mathematics considers, but which certainly form no part of the world of existent things. This sense of existence lies wholly outside Symbolic Logic, which does not care a pin whether its entities exist in this sense or not.”

Por fim, fechando a discussão referente à filosofia medieval que Russell levanta ao longo de todo o livro sobre uma suposta cisão entre o platonismo agostiniano e o aristotelismo tomasiano. Russell encerra o livro em seu último capítulo assumindo essa virada aristotélica cristã como não tão bem acertada e justifica:

Sinto-me forçado a achar que a substituição de Platão e santo Agostinho por Aristóteles foi um erro do ponto de vista cristão. O temperamento de Platão era mais religioso do que o de Aristóteles, e a teologia cristã estivera, quase desde o princípio, adaptada ao platonismo. Platão ensinara que o conhecimento não é a percepção, mas uma espécie de visão reminescente; Aristóteles foi muito mais empírico. Santo Tomás, ainda que pouco o desejasse, preparou o caminho de volta do devaneio platônico à observação científica. (Russell, 2015, p. 611)

Essa passagem reitera uma crença interessante e replicada por Russell de que seria justamente essa reaproximação com a filosofia aristotélica — muito mais tendente ao aspecto empírico na discussão acerca do conhecimento do que o platonismo — que permitiu a ascensão da revolução científica que se seguiu ao período medieval. A despeito disso, Russell afirma que foi justamente essa superação da escolástica que culminou no nascimento da modernidade com a virada possibilitadora de um renascimento da filosofia platônica, dessa vez em uma versão muito mais integral do que a que os agostinianos e filósofos medievais no geral tiveram devido à restrição de obras e da influência neoplatônica.

Paradoxalmente, em *Wisdom of the West*, Russell afirma uma posição frontalmente contraditória ao dizer que “É fácil perceber por que Aristóteles é mais adaptável à teologia cristã do que Platão” (Russell, 2002a, p. 236). Russell sustenta basicamente que uma Teoria realista como a de Platão não poderia se compatibilizar de maneira tão simples com os dogmas da ortodoxia cristã da época quanto o nominalismo influenciado por Aristóteles foi. Inclusive, se levado a uma interpretação mais extrema, o pensamento que se segue do platonismo e neoplatonismo parece tender a uma espécie de panteísmo que, na época, era uma posição enxergada como herética. A união entre teologia e filosofia então seria muito melhor viabilizada por meio da divindade pensada por raciocínios como o do primeiro motor imóvel, um Deus que rege a realidade, mas que ao mesmo tempo mantém um certo distanciamento da mesma.

A única interpretação que conseguimos achar para lidar com essa aparente contradição no pensamento de Russell acerca do tema é a de que, se por um lado ele encara a filosofia aristotélica como menos legítima no sentido lógico e racional para a teologia (por crer, numa linha muito parecida com a kantiana, que há uma impossibilidade de uma prova racional da existência de Deus ou de um argumento que sustente os dogmas), por outro lado, ela parecia bem mais útil para combater a heresia panteísta ou outras interpretações menos ortodoxas que

o platonismo poderia suscitar numa fase do medievo em que a teologia toma para si uma responsabilidade drástica de reformar os dogmas religiosos em crise. Já sobre o platonismo, apesar de não se enquadrar muito bem no dogmatismo ortodoxo do período escolástico, parece cair como uma luva para a única possibilidade que resta diante da negação de uma teologia racional: a ideia de um acesso ao divino por caminhos distintos da razão objetivista, se dando através de uma busca mais solitária e interna.

De todo modo, sobre esse ressurgimento platônico da modernidade, Russell encerra o capítulo dizendo:

A esfera sublunar não parecia mais um vale de lágrimas, um lugar de dolorosa peregrinação rumo a outro mundo; tratava-se, antes, de um lugar em que havia espaço para deleites pagãos, para a fama, para a beleza e para a aventura. Os longos séculos de ascetismo foram esquecidos numa orgia de arte, poesia e prazer. É bem verdade que, mesmo na Itália, o medievo não morreu sem resistir; [...] Em linhas gerais, porém, os velhos terrores deixaram de apavorar e a nova liberdade de espírito teve efeito inebriante. Tal efeito não duraria muito, mas por ora conservou o medo à distância. Nesse momento de jubilosa libertação, o mundo moderno nasceu. (Russell, 2015, p. 620-621)

3.2 Modernidade: a Virada Racionalista do Argumento Ontológico na Perspectiva Russelliana

Já sobre o trato que a modernidade legou ao Argumento Ontológico, nós podemos encontrar comentários de Bertrand Russell principalmente nos últimos livros da coleção, que se referem justamente à filosofia do período moderno. Falamos mais especificamente dos capítulos referentes aos pensadores racionalistas, como Descartes e, principalmente, Leibniz, onde ele oferece uma longa descrição crítica de cada uma das quatro provas da existência de Deus leibnizianas, esmiuçando as características formais dessas provas, exaltando seus pontos fortes e fracos, incluindo a versão formalizada pelo filósofo alemão do Argumento Ontológico. Ainda sobre Leibniz, é da autoria de Russell o clássico *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz*²¹, que é não só um grande estudo acerca do pensamento leibniziano como mais uma instância da preocupação russelliana em promover investigações históricas da filosofia que fundamentavam a sua própria. Não por outro motivo, também tomamos nas próximas páginas a liberdade de usar como fonte de comentários de Russell tal obra a respeito da filosofia leibniziana, para enriquecer o conteúdo já trazido no capítulo sobre Leibniz contido na *História da Filosofia Ocidental*.

No âmbito da filosofia cartesiana, sua formalização do Argumento Ontológico ocupa um lugar primordial diante do trajeto epistemológico que se apresenta nas *Meditações* a partir

²¹ Também referida simplesmente como “*The Philosophy of Leibniz*”

da adoção da dúvida hiperbólica como método de reflexão filosófica. O que Russell aponta é que — diante da dificuldade de se provar a existência da realidade externa de uma maneira sólida (tal qual é feito com a realidade interna por meio do *cogito* no início da obra) — uma prova da existência de Deus com o nível de apelo da formalização cartesiana do Argumento Ontológico aliada à concepção de Deus como um ente sumamente bom se faz necessária para varrer de vez a dúvida cética formulada por meio da hipótese do gênio maligno: “uma vez demonstrada a existência de Deus, o restante se segue com facilidade. Dado que Deus é bom, não agirá qual o demônio enganador que Descartes concebera como fundamento da sua dúvida” (Russell, 2015, p. 726).

Apesar desses comentários, Russell não entra profundamente no que tange a formalizações mais modernas e racionalistas neste capítulo, guardando isso para o capítulo posterior sobre Leibniz. Contudo, ele ainda fecha o capítulo com um interessante comentário sobre a filosofia cartesiana a respeito de sua relação conturbada com a escolástica que, apesar de ter se distanciado dela, se apresentava como um forte pano de fundo contra o qual o sistema cartesiano iria se chocar para desenvolver-se. Sobre o dualismo cartesiano — formulação epistemológica que emerge justamente da negação ao apelo sensível da escolástica fundamentada no aristotelismo — Russell diz que

Há em Descartes, um dualismo não resolvido entre aquilo que o autor aprendera com a ciência contemporânea e a escolástica [...]. Isso o levou a inconsistências, mas também fê-lo mais rico em ideias frutuosas do que qualquer filósofo inteiramente lógico poderia ser. A consistência talvez o convertesse em mero fundador de uma nova escolástica, ao passo que a inconsistência transformou-o em fonte de duas escolas filosóficas divergentes mais importantes. (Russell, 2015, p. 728)

Significa dizer então que, para Russell, é justamente a ousadia cartesiana em propor uma dúvida cética metodológica — mesmo diante da sua limitação filosófica em resolver a cisão entre os aspectos internos e externos da realidade — o que o permitiu revolucionar a filosofia e fundar correntes de pensamento que influenciaram toda a ciência moderna. Contestando a até então imaculada figura de Aristóteles, Descartes colocou questões tão pertinentes para a Teoria do conhecimento na modernidade que, mesmo sem as responder adequadamente, permitiu à história inscrevê-lo como pai do pensamento moderno.

No capítulo referente a Leibniz, podemos encontrar outros aspectos interessantes de se ressaltar a respeito da discussão sobre a Prova Ontológica da existência de Deus. O primeiro deles são justamente os comentários acerca da formalização do Argumento Ontológico proposta por Leibniz, que Russell parece enxergar como paradigmática da versão racionalista-moderna desse argumento. Para além dos méritos da própria formalização, tal

comentário parece denotar uma certa preferência, da parte de Russell, pela filosofia leibniziana que se soma muito bem à passagem dita no início da *História da Filosofia Ocidental* — e que evidencia categoricamente a predileção do autor britânico pelo estudo da filosofia leibniziana — onde ele pede desculpas por possíveis erros conceituais que venha a cometer ao fazer uma obra falando de tantos pensadores, que, “com a possível exceção de Leibniz, todo filósofo sobre o qual me debruço é mais bem-conhecido por outra pessoa do que por mim” (Russell, 2015, p. 14). Não é tão difícil advogar, dentro da perspectiva de Russell, em prol da visão do pensamento leibniziano como paradigmático do racionalismo. Inclusive, há uma interessante aproximação possível entre o projeto logicista de Russell e Frege e a ideia de um *calculus ratiocinator* ou de uma linguagem *characteristica universalis*, uma intenção leibniziana mencionada no capítulo em questão (Russell, 2015, p. 756).

Vale ressaltar também que a construção de uma ou mais provas que evidenciassem a existência de Deus não era — dentro da filosofia leibniziana — uma demanda meramente teológica, mas sim filosófica. Dela dependia a consistência de todo o seu sistema filosófico baseado nas chamadas mônadas: sendo substâncias singulares (como prega o princípio da identidade dos indiscerníveis) e incapacitadas de interagir umas com as outras de maneira causal (como problematizam alguns herdeiros da filosofia cartesiana), a única forma de explicar a dinâmica que surgiria de uma suposta relação de interação entre cada substância é a de um Deus que cria uma “harmonia preestabelecida” (Russell, 2015, p. 747) em cada uma dessas infinitas mônadas independentes, fazendo-nos acreditar numa realidade objetiva onde essas substâncias de fato interagem, mas isso não passaria de uma aparência já que cada mônada não pode ter relação causal com uma outra. Apesar disso, em *The Philosophy of Leibniz*, Russell define as provas da existência de Deus de Leibniz como a parte mais fraca de sua filosofia e que a causa dessa fraqueza seria justamente algumas dificuldades que poderiam até ter sido evitadas, mas que iriam de encontro a uma ortodoxia em que Leibniz amaria permanecer (Russell, 2005, §106).

Russell reconhece a versão leibniziana do Argumento Ontológico como uma “formulação superior a qualquer outra que jamais tiveram” (Russell, 2015, p. 749). Isso se deve ao fato de que Leibniz teria enxergado a limitação do raciocínio clássico no que tange à reflexão acerca da possibilidade de existência de um ente cuja essência implica existência, como descreviam as formulações de outrora do Argumento. Leibniz, por não aceitar de maneira irrefletida tais formulações problemáticas, aliou a sua versão do Argumento Ontológico a uma demonstração da possibilidade da existência divina. Essa propedêutica acerca da possibilidade da existência de divina consiste, de acordo com Russell, num primeiro

momento, em um argumento *a posteriori* que segue na mesma linha de um outro tipo de prova da existência de Deus — a prova cosmológica — e que se segue da ideia de que, para a existência de coisas contingentes é necessário que exista uma existência necessária que é causa da existência das coisas contingentes (Russell, 2005, §107). Há também uma argumentação *a priori* — muito mais em linha com o próprio argumento ontológico — de que a demonstração da possibilidade da existência divina com suas características de “não limitação, não negação e não contradição” (Russell, 2005, §107, tradução nossa) sendo as responsáveis pelo caráter necessário, em um sentido metafísico, de sua existência.

Sua versão integral do Argumento se basearia então numa noção ontológica de “perfeição” — que significa qualquer “qualidade simples, positiva e absoluta que expressa sem limites o que quer que expresse” — e definindo Deus como “o Ser mais perfeito, isto é, como o sujeito de todas as perfeições” (Russell, 2015, p. 750). Como a existência também é enxergada como uma dessas perfeições, segue-se que esse Ser dotado de todas as perfeições deve, por definição, existir. Sendo assim, o argumento leibniziano se basearia na fusão da demonstração da possibilidade da existência divina (demonstrando assim Deus como ser possível) mais uma formulação do Argumento Ontológico com base na noção de perfeição — análoga à cartesiana — que prova que Deus é não só possível, mas atual. Essa última premissa — a de que a existência deva ser encarada como uma perfeição — é, contudo, não tão bem fundamentada como parece ser e, por isso, é amplamente criticada por Russell, que diz que:

Há uma crença geral (quem jamais compreendi) em que é melhor existir do que não existir; com base nisso, exortamos as crianças a serem gratas aos pais. Leibniz decerto pensava o mesmo e julgou que era parte da bondade divina criar o universo mais pleno possível (Russell, 2015, p. 759)

O que se segue dessa apresentação da considerada “superior” formulação do Argumento Ontológico é a menção a duas refutações históricas. A primeira delas é a atribuída a Immanuel Kant, que fala a respeito da impossibilidade epistemológica de enxergar “existência” como uma predicação, erro flagrantemente cometido por Leibniz (Russell, 2005, §108) e diversos outros racionalistas. Essa refutação busca — por outros caminhos que não o das “provas puramente intelectuais” (Russell, 2015, p. 799) (que, para Kant, em última instância dependem sempre da verdade da prova ontológica) — fornecer provas no âmbito da razão prática. Um ponto interessante trazido por Russell em *The Philosophy of Leibniz*, contudo, é o de que Leibniz teria reconhecido uma “grande diferença entre ‘existência’ e todos os outros predicados” (Russell, 2005, §108, tradução nossa). Na verdade, o único caso

em que Leibniz realmente admite a existência como sendo um predicado contido no sujeito seria Deus, que seria um ser que deveria — conforme o Argumento Ontológico — existir por definição. No entanto, esta dificuldade de se desvincular do único caso que o desvincularia da ortodoxia racionalista da época é o que o impediu de chegar à mesma conclusão que Kant teve em sua *Crítica da Razão Pura*. Russell diz:

Leibniz teria admitido, como Kant insiste, que cem táleres que eu imagino são exatamente como cem táleres que existem realmente; nisso é envolvido a natureza sintética das asserções de existência. Se esse não fosse o caso, a noção de cem táleres atuais seria diferente da de cem táleres possíveis; existência deveria estar contida na noção, e o juízo existencial deveria ser analítico. (Russell, 2005, §108, tradução nossa)

E complementa:

Ele deveria, portanto, ter chegado na posição de Kant que existência não é um predicado, e que a não existência de Deus não pode ser autocontraditória. Ele se esforçou, ao contrário, em criar uma ponte entre as verdades contingentes e necessárias, *i.e.*, entre as existenciais e as que não são, por meio da existência necessária de Deus. (Russell, 2005, §108, tradução nossa)

A segunda refutação é a construída pelo próprio Bertrand Russell em sua Teoria da Denotação, que iremos estudar detalhadamente no próximo capítulo. Apesar do elogio à proposta kantiana, Landini aponta, por exemplo, que não é exatamente “a rejeição da existência como propriedade mas a atenção ao escopo [existencial] que forma a essência do diagnóstico de Russell sobre a falha do argumento ontológico” (2010, p. 109, tradução nossa), além disso, de acordo com ele, as passagens da *História da Filosofia Ocidental* em que Russell menciona a rejeição kantiana “sugerem que a validade do argumento ontológico requer que ‘existência’ seja aceito como uma propriedade” (Landini, 2010, p. 113). Podemos referenciar o âmago desta refutação no âmbito de discussão entre fé e razão que Anselmo tenta lidar a partir da sua doutrina de *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão), propondo que a razão, apesar de necessária para esclarecer as verdades já trazidas pela fé, deve se suceder à fé, sendo a fé condição necessária para o conhecimento das verdades de Deus. Caso um raciocínio fundamentado desta forma seja lido como uma prova da existência de Deus, a Teoria da Denotação russelliana parece evidenciar que ela implicaria uma clara petição de princípio, já que a verdade acerca da existência de Deus já estaria, supostamente, dada pela fé anteriormente.

Ao citar esses dois importantes raciocínios, ele ressalta um aspecto que menciona até em outras partes anteriores do texto: a intensa rejeição que o Argumento sofreria a partir da modernidade, mas, ao mesmo tempo, a dificuldade de apontar a sua falha. Russell também menciona anteriormente no capítulo que “os teólogos modernos não mais recorrem a essas

evidências” (Russell, 2015, p. 748) ao falar das provas da existência de Deus. Esse tipo de Deus com um encanto intelectual seria uma marca bem distintiva dos pensadores da teologia de Aristóteles até Calvino, mas há, com os novos ares da modernidade, sobretudo entre os protestantes, uma rejeição a essa perspectiva acerca do Ser divino por parte dos teólogos deste período.

Na linha dessas críticas que Russell faz ao argumento ontológico leibniziano, podemos encontrar, em uma carta endereçada à Lady Ottoline Morrell onde o pensador coloca uma interessante questão a partir de uma proposta de “paródia” do argumento ontológico, que evidencia as problemáticas apresentadas mais acima. Em suma, Russell argumenta que todos os pontos apresentados em favor da existência de Deus a partir de uma noção que busca por meio de conceitos como perfeição ou bondade elencar a necessidade da existência de um ser sumamente bom ou perfeito, também servem para provar a superioridade do mal:

Homens podem imaginar coisas que não existem e, algumas vezes, ele pode ver essas coisas como melhores do que as que existem [...]. Algumas pessoas falam que o mero fato de que alguém pode imaginar alguma ideia mostra que ela existe em algum lugar — mas se isso fosse verdade também deveria se aplicar às coisas ruins também — o Diabo seria provado pelo mesmo argumento que prova Deus. (Russell, 2002b, p. 184, tradução nossa)²²

Landini aponta que para teólogos tradicionais e até mesmo para Leibniz (2010, p. 120), conceitos como bem ou perfeição sem a noção de Deus seriam trivialidades e não seriam hierarquicamente superiores a qualquer outro tipo de propriedade. Intencionam assim provar que há uma assimetria entre essas propriedades divinas e outras quaisquer, afirmando assim que um argumento do tipo ontológico não poderia ser generalizado para qualquer propriedade²³. Diferente do que essa teologia tradicionalmente defendeu, Russell aponta como o raciocínio por trás de um argumento do mesmo tipo que o ontológico — mesmo que conseguisse oferecer uma ferramenta sólida para a existência de Deus — o faria de uma maneira trivial (provando, assim, também a existência do Diabo)²⁴.

Russell finaliza o capítulo da *História da Filosofia Ocidental* diagnosticando os problemas da filosofia leibniziana como parte de uma tradição muito maior, que diz respeito a uma tendência apriorística de tentar, a partir de inferências linguísticas válidas, derivar a

²² Trecho original: “Man can imagine things that don't exist, and sometimes he can see that they are better than things that do exist [...] Some people say that the mere fact that one can imagine ideals shows that they exist somewhere – but if this were true it would apply to bad things too – the Devil would be proved by the same argument as proves God.”

²³ O espírito por trás desse raciocínio pode ser encontrado na resposta erigida por Anselmo, da Cantuária, à objeção feita por Gaunilo ao seu raciocínio do *Proslogion*.

²⁴ Interessante aspecto é o da convergência entre esse argumento de analogia com o diabo apresentado por Russell e o argumento da Ilha Perdida de Gaunilo apresentado anteriormente. Cf. seção 2.1.3.

existência de entidades materialmente válidas. A razão por trás desse erro estaria nos vícios já contidos na própria lógica sujeito-predicado, que resulta na construção das diversas falácias. Tais vícios fazem um nítido coro com aquele “grande desejo dos filósofos” mencionado por Russell anteriormente de provar a existência a partir do mero pensamento.

4. RELAÇÕES ENTRE O ARGUMENTO ONTOLÓGICO E A TEORIA RUSSELLIANA DA DENOTAÇÃO

A Teoria russelliana da denotação, também conhecida como Teoria das Descrições definidas, é apresentada, pela primeira vez, no artigo de Bertrand Russell intitulado *On Denoting* (1905). Neste artigo, o filósofo britânico busca elucidar alguns enigmas filosóficos que ele suspeita serem um mero fruto da imprecisão do uso de descrições a partir de uma nova forma de tratar proposições da linguagem natural por meio da lógica quantificacional.

Em lógica, um quantificador pode ser entendido como “um operador o qual prefixado a uma fórmula aberta Fx a transforma numa fórmula fechada, com um valor de verdade fixo, verdadeiro ou falso” (Branquinho; Murcho; Gomes, 2005, p. 597). Em outras palavras, um quantificador é um operador que indica o escopo ontológico de um objeto ou um conjunto de objetos dentro de uma proposição. Podemos identificá-los ao formalizar proposições, como por exemplo quando digo uma frase como “a capital do estado do Rio Grande do Norte é uma cidade muito quente” que, obedecendo aos moldes propostos por Russell no artigo, poderia ser escrita como “‘existe um e somente um x , tal que x é a capital do Rio Grande do Norte e x é uma cidade muito quente’ não é sempre falsa”. O trecho “existe um e somente um x ” pode ser interpretado como o quantificador existencial da proposição acima²⁵, que busca evidenciar o escopo ontológico da entidade que irá compor o conjunto formado pela intersecção dos objetos denotados pelas descrições “a capital do Rio Grande do Norte” e “uma cidade muito quente”. A partir dele conseguimos interpretar a frase original feita em linguagem natural não só como uma informação sobre a capital do Rio Grande do Norte, mas como a afirmação de sua existência e de sua unicidade, podendo assim avaliar como verdadeira ou falsa, a depender das evidências que encontrarmos da sua existência ou não, pois temos a clareza da suposição direta a ser avaliada como verdadeira ou falsa de que “existe um e somente x ” presente em qualquer frase formulada corretamente em lógica quantificacional.

Em *On Denoting*, Russell relata como usamos de maneira irrefletida as descrições no nosso uso ordinário da linguagem e faz a crítica de como a transposição desse uso afastado da análise lógica da linguagem para a filosofia pode trazer enigmas graves e insolúveis senão por meio da elucidação trazida na interpretação quantificacional das descrições. Entre esses enigmas, o que mais nos interessa é certamente a formulação do Argumento Ontológico citada nas partes finais do artigo, que é visto como um desses problemas “solucionáveis” a partir de uma metodologia lógica oferecida pela sua Teoria da Denotação e que nos permite

²⁵ Em lógica simbólica, representado pelo operador “ \exists ” em Lógica de Primeira Ordem.

enxergar com clareza não só a falha do raciocínio, pelo menos como uma prova da existência de Deus, como também onde ela ocorre: justamente na imprecisão do escopo ontológico do Argumento causada pela não utilização de quantificadores. O texto é dividido em cinco partes: se inicia com uma breve introdução, seguida de uma exposição da Teoria que Russell irá defender, depois parte para uma discussão sobre Teorias da denotação passadas, de Gottlob Frege e de Alexius Meinong. Logo em seguida, uma apresentação dos argumentos em favor de sua própria Teoria da Denotação e, por fim, ele dedica alguns parágrafos para comentar sobre as consequências filosóficas de sua Teoria.

O objetivo do presente capítulo é então o de fazer uma exposição geral do artigo *On Denoting*, buscando relacioná-lo com comentários sobre a temática e até mesmo outros textos de Bertrand Russell. Depois disso, pretendemos progressivamente interpretar o uso que Russell faz do exemplo específico do Argumento Ontológico como um dos casos tratáveis a partir de sua metodologia de paráfrase ao final do artigo. Com isso, intencionamos evidenciar o caráter das ideias de Russell não só como uma proposta totalmente autêntica de interpretação contemporânea do argumento historicamente desenvolvido, como também evidenciar a importância fundamental do argumento para a Teoria da Denotação russelliana. Faremos isso primeiramente por meio de uma exposição de pontos preliminares trazidos no início de *On Denoting* acerca das definições de “descrição” bem como sobre a distinção entre conhecimento direto e descritivo. Logo depois, comentaremos a exposição e comparação que Russell faz da sua própria Teoria com Teorias rivais, seguidas de sua argumentação em favor da sua. Por fim, falaremos de maneira um pouco mais focada a respeito das consequências filosóficas da Teoria russelliana para a construção de uma interpretação analítica do Argumento Ontológico.

4.1 Apresentação da Teoria da Denotação de Russell: Pontos Preliminares

Russell inicia o texto com uma tentativa de definir o que ele irá chamar de “expressões denotativas” (que também podemos chamar de descrições) a partir de alguns exemplos, que ele divide logo em seguida em três casos (Russell, 1974, p. 9). O primeiro deles diz respeito às expressões denotativas que não denotam nenhum objeto real, como, por exemplo, na expressão “o atual rei da França”. O segundo compreende expressões denotativas que denotam realmente um objeto, como na expressão “o atual rei da Inglaterra”. Por fim, temos o caso de expressões denotativas que denotam algo de maneira ambígua, como na expressão “um homem”. Podemos categorizar ainda o primeiro e o segundo caso de expressões

denotativas como “descrições definidas” tendo em vista que, justamente pelo uso do artigo definido “o”, denotam um objeto único e específico. Já no terceiro caso, tratamos de “descrições indefinidas”, tendo em vista que denotam de maneira ambígua (Russell, 2005, p. 58).

Essa maneira mais ostensiva do que conceitual de definir “descrição” parece indicar uma certa dificuldade de explicar conceitualmente algo tão primário no âmbito da lógica e da filosofia da linguagem. Entretanto, é possível também localizar outras passagens da obra russelliana onde encontramos definições menos ostensivas e mais conceituais do que seria uma descrição, como, por exemplo, quando ele diz: “Por ‘descrição’ entendo toda frase da forma ‘um isto ou aquilo’, ou ‘o isto ou aquilo’” (Russell, 2005, p. 58). Sendo assim, podemos entender o que Russell chama de expressão denotativa como o uso de formulações geralmente predicativas de uma sentença na função gramatical de sujeito, algo que é linguisticamente possível graças ao uso de artigos definidos ou indefinidos e que permite a esses predicados assumirem a posição de um nome dentro das proposições. Conforme o filósofo britânico, diversas problemáticas filosóficas são, na verdade, resultados da interpretação inadequada que damos a esse tipo de expressão. Desta forma, o objetivo geral do texto parece passar também por demonstrar como a Teoria da Denotação a ser apresentada ao longo das próximas páginas poderá ser útil para lidar com essas questões.

A partir daí, Russell propõe como o ponto de partida fundamental de sua discussão sobre a Teoria das Denotações uma análise epistemológica sobre o nosso conhecimento acerca dos objetos que as expressões denotativas apresentadas podem instanciar ou não. Faz isso por meio de uma distinção entre duas categorias de conhecimento: podemos ter sobre esses objetos “*acquaintance*”²⁶ (conhecimento direto) ou “*knowledge about*” (conhecimento sobre). Em *On Denoting* “a distinção entre conhecimento direto e conhecimento sobre é a distinção entre as coisas de que temos representações e as coisas que somente alcançamos por meio de expressões denotativas” (Russell, 1974, p. 9). Apesar da rápida exposição seguida de uma breve retomada no final, tal distinção entre *knowledge by acquaintance* e *knowledge about* será importantíssima para o entendimento de algumas posições russellianas tanto dentro da presente discussão em *On Denoting* sobre a Teoria das Denotações como em uma perspectiva geral do pensamento do filósofo. É por isso inclusive que é possível encontrar

²⁶ Há nas traduções em língua portuguesa uma diversidade de propostas diferentes para a tradução desse tipo de categorização de *knowledge by acquaintance*. Podemos citar por exemplo “conhecimento de trato” (Russell, 1974) ou mesmo “conhecimento por apresentação” (Russell, 1957). Aqui, optamos por utilizar a expressão “conhecimento direto” para se referir ao conhecimento por *acquaintance* em língua portuguesa todas as vezes que não utilizarmos o próprio termo em sua língua original.

reformulações até mais refinadas dessa distinção entre duas categorias de conhecimento trazidas em outros textos de Russell. É o caso da proposta apresentada no capítulo de *The Problems of Philosophy* (1912), onde já no título nos é trazida uma proposta de distinção entre “Conhecimento direto e conhecimento por meio de descrição” (*Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description*)²⁷, se aproximando muito mais do vocabulário utilizado até mesmo na Teoria da Denotação quando fala sobre as descrições.

Acerca dos objetos de que temos conhecimento direto, podemos elencar tanto objetos oriundos da nossa percepção como do pensamento (no caso de objetos de caráter lógico e abstrato). Podemos acrescentar à definição apresentada em *On Denoting* a passagem de *The Problems of Philosophy* onde Russell se refere ao conhecimento direto dizendo que se trata dos casos em que temos o conhecimento “de alguma coisa da qual estamos diretamente conscientes, sem a intermediação de qualquer método de inferência ou de qualquer conhecimento de verdades” (Russell, 2005, p. 51). Como exemplos mencionados ao longo desse mesmo texto, podemos citar o conhecimento dos “dados dos sentidos” (Russell, 2005, p. 52), o conhecimento da memória (Russell, 2005, p. 54), o conhecimento introspectivo (como a consciência de estar experimentando alguma determinada coisa ou de estar com fome, por exemplo) (Russell, 2005, p. 54-55), o conhecimento da autoconsciência (Russell, 2005, p. 55-58) e também o conhecimento dos universais (Russell, 2005, p. 58). No texto homônimo de *Mysticism and Logic* podemos encontrar também a enumeração desses vários tipos de conhecimento por *acquaintance* e uma exposição desse gênero de conhecimento como sendo fortemente ligado ao caráter relacional entre sujeito e objeto, fundamental nas perspectivas modernas de epistemologia, mas evitando o perigo de uma epistemologia muito focada em qualquer um dos lados, seja no objeto, resultando em um materialismo extremo, ou no sujeito, resultando no solipsismo (Russell, 1957, p. 231-232). Sendo assim, há sempre um objeto a ser apresentado e um sujeito, detentor do conhecimento, a quem o objeto é apresentado.

Já quando falamos de objetos que temos “conhecimento sobre” ou “conhecimento por descrição”, como foi descrito nos textos posteriores ao *On Denoting*, nos referimos aos que conhecemos por meio das expressões denotativas. É o caso, por exemplo, do conhecimento que temos sobre objetos físicos ou mesmo sobre as mentes de outras pessoas (Russell, 2005, p. 58). Apesar de se tratar de um tipo de conhecimento muito menos sólido dentro da perspectiva abordada por Russell, esse tipo de conhecimento descritivo tem uma característica

²⁷ O mesmo ocorre no texto homônimo e com o conteúdo bem parecido encontrado em *Mysticism and Logic* (1918).

bem peculiar, pois ele é o tipo de conhecimento mais expansivo a que temos acesso. Afinal de contas, é por meio dele que podemos ultrapassar nossa própria experiência interna ou externa que estão sempre fiadas ao conhecimento direto. É inclusive nesse sentido que Russell aponta ao fim do capítulo mencionado anteriormente em *The Problems of Philosophy*:

A principal importância do conhecimento por descrição é que ele nos permite ir além dos limites de nossa experiência privada. Apesar do fato de que não podemos conhecer verdades que não sejam compostas exclusivamente de termos que tenhamos experimentado por conhecimento direto [*in acquaintance*], podemos, contudo, ter conhecimento por descrição de coisas das quais nunca tivemos experiências. Em vista do âmbito muito limitado de nossa experiência imediata, este resultado é vital, e enquanto não for compreendido, boa parte de nosso conhecimento deve permanecer misteriosa e, portanto, incerta. (Russell, 2005, p. 66)

Mesmo diante dessa valorização do conhecimento por descrição, Russell ainda levanta em vários textos uma questão importantíssima a respeito do conhecimento descritivo, com consequências epistemológicas e até mesmo lógicas relevantes. Mais especificamente, uma questão sobre a natureza do conhecimento descritivo, que se mostra de extrema pertinência na medida em que muitas vezes proposições desse tipo não parecem evidenciar muito bem uma ligação direta com o seu fundamento, como é o caso do conhecimento oriundo da *acquaintance*: “O que quero discutir é a natureza do nosso conhecimento relativamente a objetos em casos em que sabemos haver um objeto que corresponde a uma descrição definida, embora não nos esteja apresentado” (Russell, 1957, p. 236).

É a partir desta distinção que podemos entender melhor também a posição de um fundacionalismo epistemológico no pensamento de Bertrand Russell. Podemos definir esse fundacionalismo epistemológico como a tese de que “todo conhecimento fundacional é conhecimento direto” e que “todo conhecimento não fundacional ou inferencial que nós temos depende, em última instância, de conhecimento fundacional” (Fumerton; Hasan, 2004, tradução nossa). Sendo assim, de acordo com essa perspectiva, consideramos que qualquer conhecimento por descrição será, de alguma forma, dependente epistemologicamente de um conhecimento direto. Em *The Problems of Philosophy*, Russell (2005, p. 53) afirma: “todo nosso conhecimento, tanto o conhecimento de coisas como o conhecimento de verdades, baseia-se, em última instância, no conhecimento direto”, portanto, “o princípio fundamental na análise das proposições que contêm descrições é este: toda proposição que podemos entender deve ser composta inteiramente de elementos dos quais temos um conhecimento direto” (Russell, 2005, p. 65). Por outro lado, caso o suposto conhecimento não se fie em alguma instância ao conhecimento direto, Russell irá classificá-lo como “meramente descritivo” (Russell, 2005, p. 59-60). Conhecimentos sustentados em mera descrição parecem

não se compatibilizar muito bem com este princípio aqui enunciado e a perspectiva epistemológica derivada dele. Nesse sentido, a distinção entre conhecimento por *acquaintance* e conhecimento descritivo parece ser também a tentativa de responder uma questão sobre a natureza do conhecimento que não se apoie totalmente (ou em alguns casos não se apoie de maneira alguma) no conhecimento direto (Russell, 1957, p. 231).

Disso se emerge toda uma rica discussão sobre a hierarquia epistemológica de conhecimentos que estão mais ou menos embasados em *acquaintance*. Hierarquização essa que privilegia o conhecimento direto em detrimento do conhecimento meramente descritivo (Russell, 2005, p. 60-66). Usando como exemplo a figura do chanceler alemão, Otto von Bismarck, Russell fala que o conhecimento sobre tal personalidade se dividiria então entre um conhecimento que poderíamos categorizar como direto ou *acquaintance*, que seria agrupado pelas proposições enunciadas pelo próprio Bismarck sobre ele mesmo em terceira pessoa (Russell, 1957, p. 238). De pessoas que o conheceram em vida e, portanto, tiveram um certo conhecimento direto à figura de Bismarck para montar suas descrições (descritivo fundamentado em um certo nível de *acquaintance*) (Russell, 1957, p. 238). E por último, o nosso conhecimento sobre Bismarck, que se baseia unicamente nas documentações históricas a que temos acesso, já que nunca o conhecemos diretamente (Russell, 1957, p. 239). Essa hierarquização parece ter embasado inclusive outra distinção sobre o conhecimento trazida em *The Problems of Philosophy*, mas em um capítulo chamado *Knowledge, Error and Probable Opinion* utilizada por Russell como uma solução provisória para lidar com diversos paradoxos epistemológicos que parecem oriundos da tradicional definição de conhecimento como crença verdadeira e justificada²⁸.

Acreditamos que essa hierarquia apresentada seja de vital importância para a compreensão do desenvolvimento da perspectiva negativa de Bertrand Russell sobre o estatuto de prova do Argumento Ontológico, que enxerga esse tipo de prova existencial como baseada em um conhecimento “meramente descritivo”. Ainda sobre a distinção *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description* de maneira mais geral, conseguimos vislumbrar também consequências filosóficas profundas para discussões muito mais incisivas a respeito de problemáticas científicas bem interessantes. A título de exemplo, em *The Analysis of Matter*, vemos um debate a respeito do estatuto de verdade ou não da física que parece passar diretamente pela discussão a respeito da relação entre os fenômenos descritos pela física e o

²⁸ Apesar de não podermos nos aprofundar sobre a temática, fica a recomendação deste excelente capítulo que evidencia não só os pontos relevantes da crítica russelliana à definição tripartida do conhecimento como também a maneira que ela adianta diversos pontos trazidos pelos exemplos análogos formulados por Edmund Gettier em seu famoso artigo sobre o tema “*Is Justified True Belief Knowledge?*” (1963). Cf. (Dutra, 2010, p. 17-37)

conhecimento formado sobre ele que deve ser de caráter puramente perceptivo e direto. Já no primeiro capítulo Russell diz que “toda evidência empírica consiste em última análise, de percepções; assim, o mundo da Física deve ser, de certo modo, contínuo em relação ao mundo de nossas percepções, visto que são estas últimas que nos dão a prova das leis da Física” (Russell, 1978, p. 20). Outro ponto levantado ainda no âmbito da física é a sua capacidade de se apresentar como uma disciplina aparentemente dedutiva a partir de premissas iniciais, mas que, ao mesmo tempo “embora a Física possa ser estudada como Matemática Pura, não é como Matemática Pura que a Física é importante” (Russell, 1978, p. 19).

Com isso tudo em mente, voltando para a distinção entre conhecimento direto e descritivo, mesmo que tenhamos conhecimento direto do objeto denotado por cada palavra que compõe uma expressão denotativa, nós não necessariamente temos conhecimento direto do que aquela expressão nos diz. A tese contrária a essa, com a qual Russell se confronta, pode ser encontrada dentro da filosofia de Gottlob Frege, tema que trataremos adiante. Por ora, o que deve ser dito é que tal tese ficou conhecida posteriormente como “princípio da composicionalidade” (Durante, 2016, p. 36). O que Russell nos apresenta é que, por mais que consigamos ter conhecimento direto acerca de cada palavra separadamente das que compõem uma expressão denotativa como “a lendária cidade submarina”, só podemos ter conhecimento sobre proposições como “Atlântida é a lendária cidade submarina” por meio das expressões denotativas (conhecimento por descrição), mas não um conhecimento direto da sentença declarativa. Apesar disso, frases como essa ou mesmo as mencionadas anteriormente sobre Bismarck são amplamente utilizadas na linguagem comum e fazem total sentido dentro dos nossos discursos e isso acontece pois elas não se referem propriamente a um objeto que experimentamos muito menos uma ideia transcendente, mas sim a um conceito. É se fundamentando nesse ponto de vista que Russell irá construir sua rejeição às propostas de distinção do significado das palavras entre o significado e a denotação, algo que também iremos comentar mais adiante. Por ora, o que precisamos ter em mente é, mais uma vez, o ideal fundacionalista de Russell: salvo nas conclusões que se derivam logicamente das descrições²⁹, todo conhecimento descritivo deve ser fundamentado em um conhecimento direto, seja ele de uma entidade ou um conceito.

Nesse sentido, o que a nova metodologia que a Teoria da Denotação russelliana busca é, precisamente, evidenciar o caráter meramente conceitual de algumas descrições de nossas proposições quando não são trazidas por um conhecimento direto. Essa metodologia consiste

²⁹ Pois em lógica “não nos ocupamos meramente do que existe, mas do que pode ou poderia existir ou ser, não há referências a particulares efetivos” (Russell, 1957, p. 240).

basicamente em um “conjunto de regras de paráfrase que dão a correta interpretação proposicional das sentenças cujas expressões verbais contêm frases denotativas” (Durante, 2016, p. 39) permitindo a conversão das frases da linguagem comum em funções proposicionais de uma lógica quantificacional. Com essa mudança, temos uma primeira consequência inovadora: “as expressões denotativas nunca têm qualquer significado em si próprias, mas cada proposição, em cuja expressão verbal elas ocorrem, tem um significado” (Russell, 1974, p. 10). Isso indica que, ao mesmo modo que uma função matemática só consegue nos fornecer um valor ao definirmos valores para as variáveis, as novas funções proposicionais de Russell só poderão ser valoradas como verdadeiras ou falsas a depender da adequação do escopo ontológico que elas descrevem com a realidade. Nessa perspectiva, é válido afirmar que, dentro de uma proposição, o todo é maior e representa algo a mais que a soma de seus componentes. Em outras palavras, uma frase de linguagem natural que denota de maneira ambígua, como “eu encontrei um homem”, ao ser formulada para algo como “‘eu encontrei x, e x é um humano’ não é sempre falsa” poderá ser valorada como verdadeira, no caso em que eu realmente encontre um homem e falsa nos casos em que eu não encontre nada ou encontre algo que não seja um homem. Desta forma, a ambiguidade da denotação é superada e conseguimos dar um significado muito mais claro dentro do contexto da sentença para a descrição “um homem”, por mais que se trate originalmente de uma descrição indefinida. Por meio dessa “redução”, um outro ponto que Russell parece conseguir afastar é a tese advogada pelos realistas na histórica discussão dos universais que dizia que poderíamos enxergar na denotação desse tipo de expressão um universal objetivamente real e abstrato, tese essa que parece ter eco em algumas outras Teorias mais contemporâneas que inclusive serão alvos da crítica russelliana em *On Denoting*.

4.2 Exposição de Teorias Passadas: Meinong e Frege

Em linhas gerais, a ideia da Teoria russelliana é a redução das proposições com expressões denotativas a formas em que elas não ocorram. Tal redução se justifica devido às dificuldades filosóficas em que caímos quando encaramos as expressões denotativas como representativas de uma realidade literal nas formas em que essas proposições ocorrem na linguagem natural.

No entanto, na contramão do que Russell acreditava, algumas Teorias passadas admitiram tais expressões descritivas como termos constituintes das proposições e por isso foram alvos de críticas no artigo de 1905. A despeito da fragilidade que a curta e incisiva

exposição feita por Russell pode imputar às Teorias de Frege e Meinong, faz-se necessário ressaltar brevemente a importância de ambas as perspectivas não só para a proposta do próprio Russell aqui apresentada, mas também a toda uma reação ao relativismo ontológico que se desenvolveu e se consolidou na contemporaneidade, se apresentando assim como uma espécie de resistência em prol da crença numa realidade objetiva no início do século XX. Celso Braida (2005, p. 7) fala, por exemplo, de uma série de “aberturas ontológicas” apresentadas por alguns autores no começo do século XX, entre eles Frege e Meinong, que serviriam para que possamos repensar novas maneiras de fazer ontologia em alternativa às Teorias fenomenológicas ou linguísticas, que seriam fundamentadas em uma perspectiva subjetivista ou construtivista da realidade. Tais aberturas se formulariam a partir de uma busca pela “noção de algo distinto de nosso pensamento e discurso, da noção de algo que não é construído por nós e ao qual nos referimos ao pensar e falar, e pelo qual pensamentos e discursos podem ser aferidos e referendados” (Braida, 2005, p. 9). Essas aberturas representam uma nova forma de se tratar os aspectos objetivos da realidade que nos permite formular um realismo ontológico diante das diversas críticas à metafísica que dominaram a filosofia no período. Tais perspectivas ganham pertinência principalmente por se posicionarem em resposta às perspectivas que, fundamentadas na consciência ou na linguagem, acreditavam na identidade completa entre o que se é e o que se pensa. Essa tese se consolida a partir da argumentação em torno da existência de algo que seja exterior à representação e à consciência, bem expressa por Frege quando ele defende que “existe algo que não é minha ideia e que ainda assim, pode ser objeto de minha consideração, de meu pensar” (Braida, 2005, p. 8).

Uma dessas Teorias é a de Alexius Meinong, que toma qualquer expressão denotativa gramaticalmente correta como um objeto. Sendo assim, expressões como “o atual rei da França” e “o quadrado redondo” são de fato objetos, apesar de não existirem efetivamente. A perspectiva meinonguiana de ontologia, apesar de muitas vezes apontada como confusa e frequentemente, como é o caso do texto russelliano, apresentada de maneira caricata, é uma Teoria ontológica muito significativa para o período em que surgiu. Com uma análise mais aprofundada sobre ela, podemos entender muito bem algumas considerações que, num primeiro momento, parecem ser absurdas. Uma delas diz respeito à peculiar noção meinonguiana de objeto como sendo um “algo” cuja consciência ou o pensamento se voltam em direção a ele, que é colocada através uma fundamentação inicial da sua argumentação exposta no texto intitulado *Sobre a Teoria do Objeto*, de 1904, quando ele comentou a respeito do processo psíquico da formação de conhecimento:

Que não se pode conhecer sem conhecer algo; mais genericamente, que não se pode julgar e também não representar sem julgar sobre algo ou representar algo, isto pertence ao mais evidente sob uma consideração elementar dessas experiências. [...] em suma, ninguém ignora que o processo psíquico tão freqüentemente esteja de par com esta propriedade de “ser orientada para algo” que se está bem perto de ver nisso um aspecto característico que distingue o que pertence ao psíquico do que não é da ordem psíquica. (Meinong, 2005, p. 93-94)

Tal característica basilar do pensamento de Meinong se deve à influência da filosofia de Franz Brentano (1838 - 1917), pensador marcante do século XIX com quem Alexius Meinong teve aulas durante sua formação na Universidade de Viena, e mais particularmente no que diz respeito à noção brentaniana de intencionalidade, que é a principal fonte dessa posição filosófica de Meinong a respeito dos processos psicológicos de formação de conhecimento (Marek, 2003). Intencionalidade é a ideia de que a consciência está sempre direcionada a algo, de que todo ato mental tem um “objeto” ou conteúdo. Meinong parece não só aceitar a premissa brentaniana da intencionalidade, como a usa de ponto de partida do que ele irá chamar de sua Teoria do objeto, um novo campo de saberes diferente de qualquer outro já construído pela filosofia e pelas ciências.

A ideia por trás de um campo científico como a Teoria dos objetos parece traçar um caminho paralelo a outra disciplina que é velha conhecida dos filósofos: a metafísica. Assim como nos anseios metafísicos de outrora, vemos nas aspirações meinonguianas por trás de uma Teoria do objeto uma pretensão clara de construir uma espécie de “ciência universal diferente das ciências particulares” (Meinong, 2005, p. 96), que vise “encontrar um tratamento rigoroso do objeto enquanto tal” (Meinong, 2005, p. 95) e que, portanto, pensa a Teoria do objeto como uma ciência da totalidade. No entanto, os caminhos da metafísica e da Teoria do objeto meinonguiana se bifurcam precisamente no ponto que é fundamentalmente o que causa estranheza na maioria dos passageiros de primeira viagem na leitura da obra meinonguiana: a ideia de que um saber acerca da totalidade dos objetos deve aspirar a ir além da construção do conhecimento sobre os objetos que existem efetivamente, mas ir até uma Teoria sobre os objetos que não existem ou mesmo os objetos impossíveis de existir. Sobre essa bifurcação, Meinong comenta:

[...] a Metafísica não teve sempre, e de longe, a visada suficientemente universal para ser uma ciência do objeto. A Metafísica lida, sem dúvida, com a totalidade do que existe. Mas, a totalidade do que existe, incluindo aí o que existiu e o que existirá, é infinitamente pequena em relação a totalidade dos objetos de conhecimento; e que se tenha negligenciado isto tão facilmente tem, bem entendido, o seu fundamento no fato que o interesse vivo pelo efetivo, que está em nossa natureza, favorece esse excesso que consiste em tratar o não-efetivo como um simples nada, mais precisamente, a tratá-lo como algo que não oferece ao conhecimento nenhum ponto de apreensão ou nenhum que seja digno de interesse. (Meinong, 2005, p. 96)

Apesar de pouco intuitivo, o pensamento acerca de uma ciência que aspire a tamanha totalidade quanto uma Teoria do objeto que vai além dos objetos que existem efetivamente, à luz da noção brentiana de intencionalidade, parece fazer todo sentido, principalmente na medida em que, como Meinong irá apresentar ao longo deste texto, conseguimos construir conhecimento mesmo sobre objetos inexistentes. Essa formulação de conhecimento é possível graças à concepção apresentada por Meinong de objetos ideais. Os objetos ideais são de uma ordem diferente dos objetos empíricos, por exemplo, que podemos categorizar a partir de uma certa existência (*existieren*) efetiva no mundo. Mas ainda sim, parecem apresentar uma certa subsistência (*bestehen*) que confere a eles um certo âmbito de existência, embora não efetiva, isto é, ser alvo de nossa intencionalidade, concebidos na nossa consciência (Meinong, 2005, p. 97).

Na perspectiva meinonguiana, mesmo os objetos contraditórios ou ditos impossíveis carregam um certo atributo existencial. Ao analisar a ideia de um quadrado redondo, por exemplo, temos sim a formação de algum nível de conhecimento, por mais trivial que seja, como o de que “o quadrado redondo é um quadrado”. Mesmo para construir um juízo que negue a existência do quadrado redondo, como ao dizer que “é impossível que exista um quadrado redondo” é necessário concebê-lo conscientemente (Meinong, 2005, p. 101). Como o que caracteriza algo como um objeto dentro da noção meinonguiana, amplamente influenciada pela noção de intencionalidade, é sua suscetibilidade a ser pensado, não é tão difícil conceber o que leva o pensador austríaco a fazer a defesa de uma ciência que se preocupe com aquilo que não existe efetivamente ou mesmo que seja paradoxal. Assim sendo, na perspectiva de Meinong, há, sim, uma preocupação legítima o suficiente para que possamos pensar uma ciência que versa também sobre o conhecimento dos objetos que não existem efetivamente: “Evidentemente, no que concerne a tais objetos, apenas excepcionalmente se registram conhecimentos de efetiva importância: não obstante, isso, alguma luz pode ser jogada daí sobre os domínios cujo conhecimento é em grande medida digno.” (Meinong, 2005, p. 100). O não-ser se mostra assim também como uma fonte de conhecimento. Pois já na essência do objeto enquanto representação há um campo profícuo de atividade científica, antes mesmo de responder à questão do seu ser ou não-ser. As confusas consequências filosóficas que levam Russell a confrontar tal Teoria são as de que os objetos referenciados por Meinong como “não existentes efetivamente” ou mesmo como “impossíveis” estariam dispostos a violar a lei da contradição — por exemplo, com “o quadrado redondo” existindo como “redondo” e “não-redondo” (quadrado) ao mesmo tempo.

Em um caminho oposto, Gottlob Frege propõe a distinção entre dois aspectos das

expressões denotativas: o “*Sinn*”, que Russell traduzirá para “significado” (*meaning*) e a “*Bedeutung*”, que Russell traduzirá para “denotação” (*denotation*)³⁰. Como definição, Frege distingue *Sinn* e *Bedeutung* da seguinte maneira:

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência (*Bedeutung*), ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido (*Sinn*) do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto. (Frege, 2009, p. 131)

Sendo assim, uma expressão denotativa como “o atual rei da França” é uma expressão de claro significado, mas que não tem denotação clara. Uma das grandes vantagens dessa proposta é que ela justifica muito bem a não trivialidade de proposições que afirmam a identidade. Em uma proposição como “Jorge Amado é o autor de Jubiabá”, por exemplo, temos uma afirmação de identidade, o que em tese obedeceria a forma de $A = A$ e de certa forma se mostraria como uma trivialidade, mas que aqui parece ter um caráter informativo claro. Apesar disso, a perspectiva fregeana ainda carrega certas dificuldades. Uma delas é a de que, se analisamos a sentença “o atual rei da França é careca” em paridade com proposições de forma análoga, como “o atual rei da Inglaterra é careca”, pensaríamos num primeiro momento se tratar nos dois casos de uma denotação das expressões “o atual rei da França” e “o atual rei da Inglaterra” respectivamente. Tal pensamento é oriundo do anteriormente mencionado “princípio da composicionalidade”, que em termos fregeanos pode ser definido como a ideia de que “tanto o sentido quanto a referência das sentenças completas são obtidos por composição dos sentidos e referências de suas partes” (Durante, 2016, p. 36). Mas apesar de dotada de significado (fato dado já que conseguimos ter clareza no que cada palavra dentro da expressão quer dizer), não parecem ser oferecidas para nós informações suficientes para assimilarmos a denotação de tal proposição como verdadeira ou falsa. Poder-se-ia até mesmo afirmar que ela estivesse tratando do significado de “o atual rei da França” (no sentido de uma definição), o que não parece ser o caso tendo em vista que não parece se tratar de uma discussão conceitual sobre o significado das palavras que formam a expressão denotativa “o atual rei da França”, mas sim de uma suposta entidade que parece ser denotada por essa expressão, que é ao mesmo tempo o rei da França, careca, e, principalmente, existe. Desta forma, supõe-se que essa frase, por não ter uma denotação, seria totalmente carente de sentido ou valor de verdade, o que não é o caso, já que a tratamos claramente como falsa.

De todo modo, para lidar com essa confusão, oriunda dos primeiros casos de

³⁰ Fruto de um artigo intitulado *Über Sinn und Bedeutung* (1892), traduzido no Brasil como “Sobre o Sentido e a Referência” (Frege, 2009, p. 129-158). Em consonância com este título e se distanciando da proposta russelliana de tradução, encontramos mais comumente nos textos em língua portuguesa sobre Frege o uso dos termos “sentido” e “referência” para a tradução dos termos “*Sinn*” e “*Bedeutung*” respectivamente.

expressões denotativas que nos colocam em um ambiente de indefinição quanto ao valor de verdade que devemos conferir a tais sentenças, dois caminhos são comentados por Russell. Um deles, seguido por Meinong e, em certa medida, por Frege³¹ é o de prover denotações artificiais ou convencionais em todos os casos em que elas estejam ausente à primeira vista, seja por meio de objetos irreais, mas que de alguma forma “subsistem”, como o quadrado-redondo em Meinong, ou a classe vazia para ser denotada por sentenças que não denotam nada, como “o atual rei da França” em Frege. Ambas as perspectivas parecem soar completamente antinaturais, isso quando não implicam erros lógicos reais.

4.3 Argumentação em Favor da Teoria Russelliana de Denotações

O caminho defendido por Russell, diferente dos seus antecessores, é de que devemos abandonar a perspectiva de que a denotação seja necessariamente parte do que se refere às proposições com expressões denotativas. Para isso, ele se fundamenta em uma frontal recusa ao outrora exposto “princípio da composicionalidade”, bem como ao “princípio da substitutibilidade” que é a concepção de que “a substituição de partes de uma sentença por outras que tenham a mesma referência (ou sentido) não afeta a referência (ou sentido) da sentença completa” (Durante, 2016, p. 36). Disso surge um fato interessante que veremos na prática mais a frente de que, considerando a conversão das proposições feita conforme a metodologia de paráfrases proposta por Russell para as frases com expressões denotativas, não encontramos em nenhum momento os componentes isolados na formalização feita em lógica quantificacional correspondendo como uma tradução direta de algum dos constituintes em linguagem natural:

Ao invés disso, a presença de uma descrição definida na expressão verbal da sentença indica uma maneira de produzir a proposição, maneira esta que por um lado não exige a existência da entidade supostamente referida pela descrição para que a proposição tenha significado e, por outro lado, envolve a afirmação da existência e da unicidade desta suposta entidade. Este engenhoso expediente habilita Russell a admitir termos indefinidos nas expressões verbais das sentenças sem, no entanto, se comprometer com a existência de entidades abstratas estranhas, que seriam as

³¹ Apesar de toda parcimônia seguida por Russell ao longo do texto, parece ser no mínimo injusto a equiparação entre a Teoria fregeana e a meinonguiana sobre essas “denotações artificiais”, tendo em vista a limitação incisiva que Frege coloca para o uso delas. Para Frege, o uso desses aparatos tidos como não naturais se restringem meramente ao uso da linguagem no contexto matemático e da conceitografia e tem uma série de regras que regem o seu uso. No âmbito da linguagem comum, Frege parece, na verdade acreditar que tais ocorrências de expressões denotativas sem denotação são na verdade falhas linguísticas que tornam qualquer valoração sobre elas impossível e que só seriam valoráveis por meio da reforma da linguagem proposta para a conversão da linguagem natural em conceitografia. Para maiores esclarecimentos sobre o diferente tratamento na valoração de verdade dado por Frege a sentenças no âmbito da linguagem ordinária e em âmbitos formais, cf. (Durante, 2016, p. 37-39). De todo modo, seguiremos o raciocínio de Russell ao longo da exposição aqui presente com o intuito de descrever com maior fidelidade os pontos de vista apresentados pelo autor britânico em *On Denoting*.

referências destes termos. (Durante, 2016, p. 40)

Tal prática metodológica é inspirada em um conjunto de fundamentos básicos (Durante, 2016, p. 50) que consistem em regras como a de que termos indefinidos que não denotam ou denotam ambigualmente, sejam tratados como legítimos e não como erros semânticos. A presença de tais termos nas proposições não deve ser motivo suficiente para a imposição de uma suspensão da valoração de verdades das proposições. Sendo assim, elas devem ser necessariamente avaliadas como verdadeiras ou falsas. Com isso, também se define que as proposições que contiverem juízos sobre termos indefinidos serão necessariamente falsas. Podemos nos referir a esta proposta como “intuição predicativa” (Chateaubriand, 2002, p. 213-214) na medida que ela se fundamenta justamente de uma visão das descrições na posição de predicado, diferentemente de uma “intuição do termo singular” como a proposta por Frege onde a descrição poderá ser assimilada na posição de sujeito, mas gerando uma indeterminação no valor de verdade de proposições onde essas descrições não denotam nada.

Ao começar a parte que irá expor os argumentos a favor de sua própria Teoria das Descrições, Russell estabelece um critério para a avaliação de Teorias lógicas: sua capacidade de lidar com enigmas filosóficos. Sendo assim, para iniciar a defesa de sua Teoria, ele irá expor três tipos de enigmas filosóficos com os quais ele pretende lidar por meio da sua abordagem. O primeiro dos enigmas filosóficos diz respeito ao problema da identidade. Dizer que “a é idêntico a b” é o mesmo que dizer que “a” pode ser substituído por “b” sem qualquer alteração no valor de verdade da proposição. Contudo, em casos como o da proposição “a estrela da manhã é a estrela da tarde” dificilmente estamos falando de uma mera identidade trivial, do tipo “a estrela da manhã é a estrela da manhã”, mas sim de uma mudança com um impacto semântico, que revela a descoberta astronômica buscando evidenciar as duas aparições do astro como sendo a de um mesmo astro. Essa questão sobre a particularidade de cada um desses dois tipos de proposições de identidade recebeu atenção especial, em um primeiro momento, por Frege, que até conseguiu oferecer bons esclarecimentos sobre o tema por meio de sua distinção entre sentido e referência e que receberam um novo desenvolvimento a partir da filosofia russelliana.

O segundo enigma diz respeito à lei do terceiro excluído. Em qualquer situação que temos “a é b” e “a não é b” uma das proposições deverá ser verdadeira. Entretanto, se lidamos com uma proposição onde a expressão denotativa não denota nada, como na proposição “o atual rei da França é careca”, por mais que listemos o grupo de entidades carecas e não carecas, não conseguimos encontrar “o atual rei da França” em nenhuma delas, já que ele não existe. Russell chega até mesmo a ironizar a dificuldade de se encontrar soluções plausíveis

para essa questão: “os hegelianos, que amam uma síntese, concluirão que ele usa uma peruca” (Russell, 1974, p. 14).

O terceiro enigma também diz respeito a sentenças onde uma entidade inexistente é colocada como sujeito de uma oração. Se uma proposição como “a difere de b” é verdadeira, então também podemos afirmar que “uma diferença entre a e b subsiste”. Contudo, se a proposição é falsa, então teremos que “uma diferença entre a e b não subsiste”, mas como é possível que essa “diferença entre a e b” que não existe seja ao mesmo tempo colocada como sujeito da oração “uma diferença entre a e b não subsiste”? Como é possível conceber perfeitamente o significado de uma frase que descreve características de um objeto que não existe? Essa questão se mostra análoga aos problemas trazidos pela Teoria meinonguiana onde a afirmação ontológica do ser de algo que não é real é feita de maneira tão sem critérios que se torna trivial e, portanto, apta a violar a lei da não contradição. Outro raciocínio que historicamente se ancora nessa dificuldade está justamente ligada ao Argumento Ontológico, pelo menos em uma formalização mais inocente, quando digo que o ateu, por poder compreender linguisticamente qualquer proposição acerca de Deus, deve, portanto, compreendê-lo como o objeto que ele é: um ser que existe necessariamente.

Para iniciar a resolução dessas questões, Russell chama a atenção para alguns pontos fulcrais de sua metodologia. O primeiro deles é o uso das aspas para marcar a distinção, na linguagem formal, quando estamos lidando com o significado e quando estamos lidando com a denotação de uma expressão denotativa. Apesar disso, Russell afirma que mesmo que tenhamos esses aparatos que proporcionam clareza sobre essa distinção, há uma relação lógica entre o significado e a denotação em uma expressão denotativa. Relação essa que, mesmo que obscura, é expressa explicitamente quando dizemos que o significado denota a denotação. Desse modo, grandes problemas filosóficos podem surgir dessa perspectiva que distingue significado e denotação caso não a submetamos à perspectiva russelliana sobre a denotação.

Muitos desses problemas são oriundos da dificuldade linguística que temos em falar no significado de um complexo denotativo, pois soa um tanto óbvio para o senso comum que quando falamos em proposições com expressões denotativas as nossas palavras visam denotar algo objetivo e não meras definições conceituais, o que nem sempre é o caso. O significado pode ser, em alguns casos, por si só, um complexo denotativo. Por isso, apesar de falarmos que “o significado denota a denotação”, muitas vezes não sabemos com clareza se essa denotação realmente se refere a um objeto propriamente ou um significado (no sentido de uma mera definição conceitual) de uma expressão denotativa. Por exemplo, parece haver uma diferença entre os casos em que digo que a pergunta “qual o significado do primeiro verso do

hino do Palmeiras?” poderia ser reescrita, sem perda de valor de verdade, como “qual o significado de ‘quando surge o alviverde imponente’?”, mas não como “qual o significado de ‘o primeiro verso do hino do Palmeiras’?”. A conclusão que Russell chega é a de que a distinção significado-denotação para a compreensão de expressões denotativas, apesar de permitir resolução para alguns problemas, promove também confusões insolúveis para a discussão filosófica, o que acaba por manter a relação entre significado e denotação completamente envolta em mistério, indicando que ela possa ter sido erroneamente concebida.

Para solucionar o primeiro enigma por meio da Teoria de denotações russelliana, precisamos perceber que por mais que as expressões denotativas em proposições de identidade sejam intercambiáveis com os nomes sem prejuízo do valor de verdade, elas não são necessariamente constituintes da proposição, já que muitas vezes elas não têm, por si, uma realidade objetiva particular. Para explicar melhor esse aspecto de constituição dentro da proposição, Russell propõe a distinção entre “ocorrências primárias” (onde as expressões denotativas são reduzidas a funções proposicionais) e “ocorrências secundárias” (onde elas se apresentam como partes constituintes da proposição) das expressões denotativas. Reflitamos sobre o clássico exemplo de proposição “a estrela da manhã é a estrela da tarde”, que, conforme a perspectiva proposta por Russell, pode também ser reescrita como “existe um e somente um x , tal que x é a estrela da manhã e x é a estrela da tarde”. Num primeiro momento, podemos interpretar o uso das expressões denotativas como uma ocorrência secundária tanto da expressão denotativa “estrela da manhã” quanto “estrela da tarde”, na medida em que ambas são interpretadas como elementos constituintes da proposição. Consequentemente, geramos uma conjectura confusa onde duas entidades diferentes são colocadas como uma coisa só. Já no caso em que interpretamos tais usos dessas expressões denotativas como uma ocorrência primária, essa dificuldade desaparece, pois a entidade em questão é acompanhada de um quantificador existencial (“existe um x ”) que deixa explícita a intenção de declarar a relação de identidade entre as duas expressões em uma mesma entidade “ x ”.

A atenção que a lógica nos fornece através dessa distinção entre dois tipos de ocorrência das expressões denotativas também nos ajuda a lidar com enigmas como o das expressões denotativas que não denotam nada, como o do segundo enigma, apresentado anteriormente. Se propomos uma fórmula onde definimos “ C ” como “o termo que possui a propriedade F ”, então, de acordo com a perspectiva proposta por Russell, “ C tem a propriedade Φ ” pode ser reescrito como “um e somente um termo tem a propriedade F e esse termo tem a propriedade Φ ”. Com essa formulação, temos clareza para enxergar o valor de

verdade falso nos casos em que “C” não denota nada. De maneira análoga, o clássico exemplo da proposição “o atual rei da França é careca” pode também ser reescrito como “existe um e somente um x, tal que x é o atual rei da França e x é careca”. No caso de uma interpretação do uso da expressão “o atual rei da França” como ocorrência secundária, onde ela é colocada como sujeito da proposição e apresentada para o senso comum literal como constituinte da frase, temos uma dificuldade de interpretação tanto para o caso em que a proposição seja afirmada (onde não sabemos como valorar “o atual rei da França” devido à falta de conhecimento direto para sustentá-la como verdadeira), quanto no caso em que ela seja negada (onde não podemos ter clareza se isso signifique que “o atual rei da França” tem cabelo ou que ele simplesmente não exista). Já no caso de uma interpretação da expressão denotativa como “ocorrência” primária, essa dificuldade desaparece, pois, ao se apresentar acompanhada de um quantificador existencial que deixa explícita a possibilidade de verdade ou falsidade da afirmação existencial dessa entidade “x” (apresentada aqui como uma espécie de premissa fundamental já embutida na afirmação da proposição) junto a de que “x” seja o atual rei da França e seja careca, a sentença “o atual rei da França é careca” parece se mostrar visivelmente falsa em todos os casos, tendo em vista a falsidade da premissa fundamental trazida pela quantificação existencial. Já no caso da negação da proposição — “o atual rei da França não é careca” — a sentença poderá ser enxergada como falsa quando significar “existe uma entidade que é agora rei da França e não é careca” (ocorrência primária), mas verdadeira quando significar “é falso que existe uma entidade que é agora rei da França e não é careca” (ocorrência secundária). O mesmo é válido para a questão do terceiro enigma, onde temos a afirmação da “diferença entre A e B” que, se a chamarmos de x, significa dizer basicamente “x existe e é a diferença entre A e B”. Se A e B diferem, a proposição terá uma denotação e é verdadeira, do contrário, a proposição será falsa.

Podemos assim dizer que fica resolvido a questão do domínio de “não-entidades” que fundamentava o segundo e terceiro enigmas listados por Russell. Com a resolução analítica dessas questões, fica defasada também qualquer ontologia como a de Meinong que pense nessas expressões como denotando “entidades irreais”. Em suma, quando não temos conhecimento direto (*acquaintance*) de algo, mas somente por meio de expressões denotativas (*knowledge about*), a proposição que está em jogo no nosso âmbito epistemológico não irá conter esse algo como constituinte (ocorrência secundária), mas sim a expressão denotativa como uma definição conceitual, apresentada formalmente como uma função proposicional (ocorrência primária). Assim sendo, a classe vazia só pode ser pensada como “a classe que não contém membros” e não “a que contém membros irreais”. As consequências da Teoria

russelliana de denotações são variadas. Após a parte em que Russell faz a defesa de sua Teoria e se aproxima para o fechamento do texto, o filósofo britânico irá falar de diversas consequências relacionadas a questões da matemática, da Teoria das mentes e, de maneira especial para a pesquisa aqui levantada, sobre a questão do Argumento Ontológico.

4.4 Sobre o Argumento Ontológico por meio da Teoria da Denotação Russelliana

O Argumento Ontológico tal qual formulado por Descartes é apresentado por Russell é descrito em um trecho mais próximo do final do artigo da seguinte forma:

“O mais perfeito Ser em todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo o mais perfeito Ser existe”, torna-se: “existe um e somente uma entidade x que é mais perfeita; essa entidade tem todas as perfeições; a existência é uma perfeição; logo essa entidade existe”. Como prova, esta prova falha por falta de prova da premissa “existe uma e somente uma entidade x que é mais perfeita. (Russell, 1974, p. 19)

Podemos esquematizá-lo, num primeiro momento, da seguinte maneira:

- (i) o mais perfeito Ser tem todas as perfeições;
- (ii) a existência é uma perfeição;
- (iii) logo, o mais perfeito Ser existe.

Contudo, diante da proposta apresentada por Russell acima, esse esquema poderá ser reformulado logicamente, a partir do uso de quantificadores existenciais, da seguinte maneira:

- (I) existe uma e somente uma entidade x que é mais perfeita, essa entidade x tem todas as perfeições;
- (II) a existência é uma perfeição;
- (III) logo, essa entidade x existe”.

De acordo com Russell, essa primeira formulação, caso interpretada como uma prova, falha justamente por falta de evidências da primeira premissa. Ela coloca originalmente a entidade ontológica em questão — a saber, Deus — como uma ocorrência secundária, ao passo que a segunda formulação a reformula como primária, permitindo assim uma averiguação, seja por meio da percepção ou do raciocínio, da realidade ou irrealidade desse Ser, permitindo assim a construção de um conhecimento fundamentado em *acquaintance* e respeitando o fundacionalismo russelliano. Trata-se, desta forma, de um caso claro do primeiro tipo de denotação elencado no começo de *On Denoting* (expressões denotativas que

não parecem denotar nada). O problema das não-entidades parece ser uma questão enfrentada de maneira recorrente ao longo da história da filosofia e que acaba também recebendo no pensamento russelliano uma atenção especial. Isso se dá na forma de sua crítica ao uso irrefletido de juízos existenciais (do tipo “O x existe” ou “O x não existe”), que vem na esteira da posição kantiana mencionada em capítulos anteriores e que culmina na formulação de sua posição fundacionalista. De acordo com Chateaubriand (2002, p. 221), para Russell, se os nomes fossem sempre representações de objetos como a perspectiva que acredita que a existência pode ser predicado de objetos prega, não faria sentido dizer proposições existenciais (como “a França existe” ou “Fulano existe”), pois elas não informariam nada além de uma trivialidade. Mas caso possamos parafrasear de acordo com a proposta quantificacional de *On Denoting* essas frases transmitem informações importantíssimas na medida em que elas poderiam ser facilmente falseáveis ou não dependendo dos dados que nos são colocados, como ocorre na paráfrase do argumento ontológico colocada acima.

Particularmente em *On Denoting*, sobre essa problemática decorrente dos juízos existenciais sobre entidades que não existem ou que não temos certeza da existência, Russell diz:

Todo o domínio de não-entidades, tais como “o quadrado redondo”, “o número primo par diferente de 2”, “Apolo” e “Hamlet”, etc., pode ser agora satisfatoriamente resolvido. Todas estas expressões são expressões denotativas, que não denotam nada. Uma proposição acerca de Apolo significa que obtemos pela substituição daquilo que os dicionários clássicos nos dizem significar Apolo, a saber “o deus do sol”. Todas as proposições em que Apolo ocorre devem ser interpretadas através das regras acima para expressões denotativas. Se “Apolo” tem uma ocorrência primária, a proposição contendo a ocorrência é falsa; se a ocorrência é secundária, a proposição pode ser verdadeira. (Russell, 1974, p. 18-19)

É amplamente esclarecida, então, a raiz da rejeição russelliana ao estatuto de prova do Argumento Ontológico, por se tratar visivelmente de um caso de prova baseado em um conhecimento “meramente descritivo” (isto é, um conhecimento descritivo que não tem fundamento algum em conhecimento direto), nos moldes trazidos pelo capítulo sobre a distinção entre conhecimento direto e conhecimento por descrição em *The Problems of Philosophy*. Inclusive nesse capítulo, Russell, faz o seguinte comentário sobre proposições existenciais:

Quando dizemos que “isto ou aquilo existe”, queremos dizer que há justamente um objeto que é isto ou aquilo. A proposição “a é isto ou aquilo” significa que a tem a propriedade isto ou aquilo, e que nada mais a tem. [...] Assim, quando temos um conhecimento direto [*are acquainted*] do objeto que é isto ou aquilo, sabemos que isto ou aquilo existe; mas podemos saber que isto ou aquilo existe sem ter um conhecimento direto [*are not acquainted*] de um objeto que sabemos ser isto ou aquilo, e até mesmo sem ter um conhecimento direto [*are not acquainted*] de um

objeto que seja, de fato, isto ou aquilo. (Russell, 2005, p. 60)

E complementa mais à frente:

Se nós quisermos falar de modo significativo e não emitir meros ruídos, devemos atribuir algum sentido às palavras que usamos; e o sentido que atribuímos às nossas palavras deve ser algo do qual tenhamos um conhecimento direto [*are acquainted*]. (Russell, 2005, p. 65).

A partir da análise sobre essa perspectiva do uso de complexos denotativos para entidades que não existam (ou pelo menos que não tenhamos certeza sobre sua existência), é possível de se traçar um excelente panorama do desenvolvimento intelectual de Russell que explica não só as origens da preocupação russelliana com o tema como a maneira que suas reflexões sobre o Argumento Ontológico o levaram a paulatinamente se afastar da perspectiva de idealismo ligada ao hegelianismo britânico contemporâneo a ele e ir em busca da construção de seu posterior “empirismo lógico”. Como já mencionamos anteriormente, Russell atribui ao Argumento Ontológico sua “conversão” ao hegelianismo, influenciado no período por nomes como John McTaggart e Francis Bradley. Carl Spadoni explicita mais como se deu essa conversão em seu artigo que já no título faz menção ao trecho da autobiografia de Russell, “*Great God in Boots! - The Ontological Argument is Sound!*”. De acordo com Spadoni (1976, p. 39), há uma conexão entre o Argumento Ontológico e as linhas do hegelianismo britânico, que enxergavam o Absoluto como uma excelente maneira de chamar o último e perfeito estágio da realidade, que unifica tudo em uma “unidade estreitamente unida” [*closely knit unity*]. O próprio Russell admite que, de acordo com esses autores, “a única realidade é o absoluto, que é o nome dado por eles a Deus” (1956, p. 17, tradução nossa)³². A partir dessa leitura que enxerga no Absoluto uma identidade com a figura divina, fica claro a relação do argumento com a leitura de mundo hegeliana: pois assim como classicamente o Argumento Ontológico aponta que Deus só pode ser concebido como existente — afinal é parte de sua essência como Ser perfeito ter acesso a todas as perfeições, inclusive existir — o Absoluto só é de fato absoluto caso exista de maneira necessária.

É por isso que, em um primeiro momento, a dificuldade de ver a oculta fragilidade do Argumento Ontológico leva Russell a aceitar o idealismo hegeliano como ponto de vista válido, já que a verdade do Argumento Ontológico e a identidade entre Deus e Absoluto seriam condições suficientes para admitir a validade de toda a metafísica hegeliana como pregada por esses contemporâneos de Russell. Para hegelianos como Bradley, tirando os

³² Trecho original: “The only reality was the Absolute, which was his name for God.”

juízos contraditórios, todo juízo implica uma ideia que tem referência na realidade (Spadoni, 1976, p. 41). Toda ideia, exista ela materialmente ou não, parece compor a realidade, aqui entendida como o Absoluto, pelo menos como uma ideia de “vir-a-ser”. Tal raciocínio se desenvolve a ponto de o próprio Russell interpretar, em um certo momento de sua juventude, que qualquer rejeição ao Absoluto, assim como a negação da conclusão do Argumento Ontológico, implicaria um ceticismo que deveríamos evitar:

Mas aqueles que desejam manter o argumento ontológico podem responder que, seja o que for que pensemos, não podemos fugir da realidade; se julgarmos, devemos afirmar algum predicado da realidade; mesmo o julgamento negativo só é possível devido a algum fundamento positivo incompatível, isto é, deve basear-se numa afirmação; mas se tentarmos negar a realidade como um todo, não restará nenhum fundamento positivo como base para a nossa negação. Devemos pensar o Absoluto, e a sua essência envolve a existência; portanto, ao que parece, o argumento ontológico só pode ser enfrentado com um ceticismo completo, abstendo-se completamente de julgar; o que é uma alternativa negligenciável. (Russell apud. Spadoni, 1976, p. 40)³³

Outro ponto interessante levantado por Gregory Landini (2010, p. 114) é a de que essa falta de evidências apontada por Russell por meio de sua análise quantificacional do Argumento Ontológico pudesse culminar num clássico tipo de falácia: a de petição de princípio. Algo particularmente interessante desta conclusão é que a falácia de petição de princípio é um tipo de falácia que não está ligada ao âmbito formal e é por isso que não é propriamente um problema de contradição lógica que leva a rejeição russelliana aqui apresentada ao Argumento. De acordo com a *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos* (Branquinho; Murcho; Gomes, 2005, p. 313), podemos categorizar a falácia de petição de princípio, de uma maneira muito mais legítima, como uma “falácia de pressuposição” que ocorre “quando aquilo que devia ser provado pelo argumento é já suposto pelas premissas”. Nessa mesma linha, exigem-se dois critérios para a certificação de que um argumento cometa a falácia de petição de princípio: “1) o argumento deve ser válido; e 2) as premissas devem ser expressas de uma forma tal que o seu carácter questionável (o facto de elas suporem o que pretendem provar) seja susceptível de passar despercebido”. Por meio da metodologia da paráfrase apresentada pela Teoria das Descrições russelliana, podemos evidenciar claramente a premissa que fundamenta essa petição de princípio — o operador quantificacional existencial representado pela proposição “existe uma e somente uma entidade x que é mais perfeita, essa

³³ Trecho Original: “But those who wish to maintain the ontological argument may reply that whatever we think we cannot get away from reality; if we judge at all, we must affirm some predicate of reality; even negative judgment is only possible owing to some positive incompatible ground, i.e. must be based on an affirmation; but if we try to deny reality as a whole, there is no positive ground left as basis of our denial. We must think the Absolute, and its essence involves existence; hence the ontological argument can, it would seem, only be met by complete scepticism, by abstaining from judgment altogether; which is a negligible alternative.”

entidade x tem todas as perfeições” (Russell, 1974, p. 19) — permitindo-nos assim enxergar o Argumento propriamente como uma petição de princípio. Com isso, é facilmente possível entender a perplexidade em que caímos ao examinar um argumento do qual, mesmo sem nenhuma incoerência lógica, pareça incômodo aceitar a validade. Afinal de contas, é inclusive um dos critérios para admitirmos uma petição de princípio a validade do argumento, conforme vimos mais acima.

Um outro ponto que possivelmente se poderia levantar é o de como a Teoria da Denotação russelliana visa mais diretamente tratar das descrições definidas em forma de predicado, poderíamos tentar salvar o argumento com uma substituição do uso de expressões denotativas por um nome próprio, como “Deus”. Contudo, podemos enxergar uma tentativa de englobar os nomes nessa metodologia de paráfrase russelliana já mesmo na obra do próprio filósofo britânico em passagens de *The Problems of Philosophy* (Russell, 2005, p. 60-66). Além disso, Willard van Orman Quine (1908 - 2000) em seu texto *On What There Is* (1963) busca construir uma argumentação que visa atacar diretamente este ponto, complementando a Teoria de Russell por meio de uma assimilação pela Teoria da ocorrência dos “nomes impróprios” (isto é, termos definidos que se mostram por meio de nomes e não expressões denotativas), fragilizando mais ainda uma tentativa de atacar a proposta russelliana neste sentido. No artigo em questão, Quine visava se defrontar com o ponto de vista que pregava um comprometimento ontológico oriundo do uso de nomes em um discurso, algo que, apesar de ter sido fatalmente rebatido por Russell somente durante o século XX, remonta a questões ontológicas da filosofia antiga, na figura de Platão (Quine, 1975, p. 223). Fazendo uma caricatura sobre os filósofos que defenderiam esse ponto de vista, Quine diz:

O sr. Y, a propósito, é um destes filósofos que se uniram para arruinar a boa e velha palavra "existir". A despeito de sua adesão a possíveis não realizados, ele limita a palavra "existência" à realidade — preservando assim uma aparência de acordo ontológico entre ele e nós, que repudiamos o resto de seu denso universo. Todos nós tendemos sempre a afirmar, empregando "existir" conforme o senso comum, que Pégaso não existe, querendo dizer simplesmente que não há, de modo algum, uma tal entidade. Se Pégaso existisse, estaria certamente no espaço e no tempo, mas apenas porque a palavra "Pégaso" tem conotações espaço-temporais, e não porque "existe" tenha conotações espaço-temporais. Se falta referência espaço-temporal quando afirmamos a existência da raiz cúbica de 27, isso ocorre simplesmente porque uma raiz cúbica não é uma espécie de coisa espaço-temporal, e não porque empreguemos ambiguamente "existir". O sr. Y, contudo, num esforço mal-intencionado para parecer agradável, gentilmente nos concede a inexistência de Pégaso e, em seguida, contrariamente ao que nós entendemos por inexistência de Pégaso, insiste em que Pégaso seja. Existência é uma coisa, diz ele, e subsistência é outra. (Quine, 1975, p. 224)

Uma das consequências que esse raciocínio do Sr. Y gera é o de que a proposição “Deus não existe” seria contraditória “pois o uso do nome ‘Deus’ nos comprometeria com a

existência da entidade que justamente está-se afirmando que não existe” (Durante, 2016, p. 41). Por sua vez, tal consequência parece fazer eco justamente com a ideia anselmiana de que, ao compreender o verdadeiro significado de Deus como “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ele precisa necessariamente sustentar esse comprometimento ontológico que Quine visa criticar. A rejeição quineana a tal ideia se dá justamente em consequência do realismo metafísico extremo e, por vezes, bem próximo da Teoria meinonguiana que tal concepção gera, onde não poderíamos mais afirmar a falsidade de nenhuma proposição de não existência.

Sobre a solução russelliana ao problema ontológico por meio de uma interpretação fundamentada em uma lógica de quantificadores, Quine a enxerga como o caminho mais engenhoso para lidar com diversos paradoxos que surgem da concepção de um universo “super-habitado” do Sr. Y (figura caricata que ele usa para representar essa posição ontológica demasiadamente complacente em distribuir a existência para qualquer possibilidade). Essa solução parece ser a única que permite elucidar uma distinção importantíssima entre dois tipos de entidades não-existentes: as possíveis e as impossíveis. Essa prerrogativa de que um nome pressuponha necessariamente o compromisso ontológico de existência de uma entidade é driblada por Russell ao propor que, por meio de uma paráfrase quantificada das proposições nós criamos um sistema onde as expressões só podem ser interpretadas no contexto das sentenças. Sobre isso, Quine diz:

Mas, na tradução de Russell, "Algo escreveu Waverley e foi um poeta e nada mais escreveu Waverley", o fardo da referência objetiva, que se havia posto sobre a expressão descritiva, é agora assumido por palavras do tipo daquelas que os lógicos chamam de variáveis ligadas, variáveis de quantificação, a saber, palavras como "algo", "nada", "tudo". Essas palavras, longe de pretenderem ser nomes especificamente do autor de Waverley, não pretendem absolutamente ser nomes; referem-se a entidades em geral, com uma espécie de ambiguidade intencional que lhes é peculiar. Essas palavras quantificacionais ou variáveis ligadas constituem naturalmente uma parte básica da linguagem e sua significatividade, ao menos em contexto, não deve ser contestada. Mas sua significatividade de modo algum pressupõe haver ou o autor de Waverley, ou a redonda cúpula quadrada do Berkeley College, ou quaisquer outros objetos especificamente predeterminados (Quine, 1975, p. 226-227)

E acrescenta mais à frente:

Arruína-se assim a velha ideia de que enunciados de não-ser se autodestroem. Quando um enunciado de ser ou não-ser é analisado segundo a Teoria das Descrições de Russell, deixa de conter qualquer expressão que até mesmo pretenda nomear a suposta entidade cujo ser está em questão, de modo que não se pode mais conceber que a significatividade do enunciado pressuponha haver tal entidade. (Quine, 1975, p. 227)

Para adaptar a solução de paráfrase russelliana aos nomes, Quine propõe um método que consiste na reescrita de nomes próprios como “Deus” ou “Pégaso” como uma descrição, do tipo “o ser do qual nada maior pode ser pensado” ou “o cavalo alado que foi capturado por Belerofonte” (Quine, 1975, p. 227). Desta forma, nomes próprios, como, por exemplo, “Jorge Amado”, se convertam em predicados, como “ser Jorge Amado”. Sendo assim, uma sentença como “Jorge Amado é o autor de Jubiabá” pode ser parafraseada em “existe um e somente um x, tal que x é Jorge Amado e x é o autor de Jubiabá”. No caso em sentenças de não existência, uma proposição como “Deus não existe” poderia ser reformulada como “não é o caso que exista um x e que x seja Deus”, eliminando de vez a contradição. Ela também busca incluir mesmo alguns dos casos mais complicados, onde a entidade pretendida pelo nome é tão obscura a ponto de não conseguirmos apresentar uma descrição. Para isso, Quine propõe uma solução ainda mais engenhosa: “poderíamos ter recorrido ao atributo de *ser Pégaso*, *ex hypothesi* não analisável e irreduzível, adotando para exprimi-lo o verbo “*é-Pégaso*”, ou “*pegaseia*” (Quine, 1975, p. 227). Assim sendo, poderíamos parafrasear uma frase como “O Pégaso voa” para “A coisa que pegaseia voa”.

Portanto, diz Quine (1975, p. 228): “Não precisamos mais trabalhar sob o peso da ilusão de que a significatividade de um enunciado que contém um termo singular pressupõe uma entidade nomeada pelo termo”. O filósofo não poupa suas críticas às ontologias tradicionais que defendiam a tese de que o uso de um termo singular implicaria necessariamente na existência de uma entidade e continua, com a excelente máxima que muito bem resume o fundamento da crítica russelliana e agora quineana: “há um abismo entre significar e nomear” (Quine, 1975, p. 228). Significa dizer que, nos casos da prova ontológica da existência de Deus ou mesmo nos exemplos quineanos do Pégaso, o fundamento da confusão metafísica oriunda dessas ontologias criticadas por Quine está na confusão de admitir a existência de um suposto “objeto nomeado” quando o que se tem em jogo é apenas a presença de um significado daquela palavra. Sobre a definição do que o filósofo norte-americano entende por “significado”, ele esclarece:

Mas que espécie de coisas são os significados? [...] pode-se bem plausivelmente entender significados como ideias na mente, supondo-se que possamos compreender claramente, por sua vez, a ideia de ideias na mente. Pégaso, portanto, inicialmente confundido com um significado, acaba como uma ideia na mente. (Quine, 1975, p. 228)

Em resumo, o uso de nomes para designar uma suposta entidade não denota, de acordo com Quine, nenhum compromisso ontológico com a existência real daquela entidade. A única exceção a essa regra seria justamente “pelo nosso uso de variáveis ligadas” (Quine, 1975, p.

230) ou, em outras palavras, quantificadores, como propõe a metodologia russelliana de paráfrases apresentada pela sua Teoria das Descrições em *On Denoting*. Isso é possível pois os quantificadores (ou, nas palavras de Quine, “variáveis de quantificação”) “percorrem toda a nossa ontologia, qualquer que seja ela” (Quine, 1975, p. 230). Por conta disso, diz Quine (1975, p. 230-231), “ficamos atados a uma pressuposição ontológica particular se e somente se o pretense pressuposto tiver que ser reconhecido entre as entidades que nossas variáveis percorrem a fim de tornar uma de nossas afirmações verdadeiras”, ou seja, é somente por meio de uma lógica quantificacional que podemos ter clareza acerca da valoração de proposições que soavam anteriormente como ontologicamente problemáticas.

Da argumentação quineana em favor da Teoria de Russell, há também mais um ponto interessante que diz respeito ao debate entre ontologias rivais. Quine defende que é justamente através do uso das variáveis ligadas que podemos não saber exatamente o que há, mas “saber o que uma certa afirmação ou doutrina, nossa ou de outrem, *diz* que há” (Quine, 1975, p. 232). Em termos práticos, podemos notar aqui que questões como aquela levantada ao falarmos do Argumento Ontológico sobre como é possível a um ateu discursar e emitir proposições inteligíveis sobre Deus — uma entidade que ele não acredita que exista — são agora não tratadas propriamente como paradoxais, mas sim como pertencentes a um debate no âmbito dos significados que a palavra Deus pode sustentar, não precisando necessariamente ter um compromisso ontológico material, mas podendo ser sustentado por exemplo como uma ideia fictícia. Isso deixa claro que o uso de quantificadores em uma linguagem formalizada é o que nos proporciona enxergar os compromissos ontológicos que uma determinada ontologia diferente daquela em que acreditamos comporta, tirando o problema de um campo metafísico para o de uma discussão semântica. Logo, o uso de operadores quantificacionais em debates filosóficos parece oferecer um fundamento vital não para advogar em prol de uma ontologia em específica, mas para que haja a possibilidade de um discurso comparativo entre ontologias distintas. Sobre isso, Quine revela:

Enquanto eu estiver ligado à minha ontologia, oposta que é à de McX, não poderei permitir que minhas variáveis ligadas se refiram a entidades que pertençam à ontologia de McX e não à minha. Posso, no entanto, descrever coerentemente nossa divergência, caracterizando os enunciados que McX afirma. Desde que minha ontologia simplesmente admita formas linguísticas, ou ao menos inscrições concretas e emissões, posso falar a respeito das sentenças de McX.

Outra razão para retirarmo-nos a um plano semântico é encontrar terreno comum para argumentar. Divergências quanto à ontologia envolvem divergências básicas, quanto a esquemas conceituais; entretanto, a despeito dessas divergências básicas, McX e eu damos-nos conta de que nossos esquemas conceituais convergem em suas ramificações intermediárias e superiores o bastante para capacitar-nos a uma comunicação proveitosa a respeito de tópicos como política, tempo e, em particular, linguagem. Na medida em que nossa controvérsia básica sobre ontologia puder ser

transformada numa controvérsia semântica acerca de palavras e do que fazer com elas, a degeneração da controvérsia em petições de princípios poderá ser adiada. (Quine, 1975, p. 232-233)

Com isso, voltando ao que mencionamos anteriormente, a análise russelliana que caracteriza o Argumento Ontológico como uma petição de princípio pode ser muito melhor analisada. Ao avaliarmos a *ratio Anselmi* propriamente como uma prova, haverá sim uma premissa de que exista um compromisso ontológico. Sendo assim, qualquer debate em um âmbito metafísico sobre o raciocínio tenderá necessariamente a classificá-lo como uma mera falácia de petição de princípio. Mas caso enxerguemos as especificidades ontológicas pressupostas em cada um desses raciocínios e construamos o debate em termos de uma discussão semântica sobre as palavras, pode ser até que não consigamos chegar a um consenso sobre a existência ou não de Deus, mas saberemos com muito mais lucidez quais são os fundamentos filosóficos que nos levam a concluir em favor ou contra a validade do Argumento.

Neste sentido, acredito que um outro conceito interessante, com ampla literatura dentro da filosofia analítica e que pode enriquecer nosso debate é o de negociações metalinguísticas. De acordo com Plunkett e Sundell (2013, p. 3, tradução nossa), podemos definir negociações metalinguísticas como “desacordos sobre a implementação apropriada de representações linguísticas”³⁴. Desta forma, tal gênero de desacordos se trata basicamente de discussões sobre a melhor forma de se usar determinados termos em diversos contextos. Neste sentido, elas se opõem a uma visão particular que interpreta desacordos da filosofia e da lógica como uma mera disputa verbal, onde duas pessoas debatem sobre determinada questão da lógica ou da filosofia apenas por não saberem que na verdade têm visões distintas sobre as definições dos conceitos fundamentais da discussão, sendo assim, diante da percepção dessa distância entre as perspectivas sobre as definições desses termos fundamentais, a discussão perderia totalmente o sentido ou até pior, não poderia ser enxergada como um desacordo legítimo.

Marcos Silva (2023, p. 368) argumenta que há, sim, um sentido ou um propósito nas discussões filosóficas, independentemente de haver ou não essa divergência das definições dos termos fundamentais das discussões. Isso acontece pois nem toda discussão filosófica diz respeito a uma disputa sobre a realidade última das coisas ou sobre uma descrição empírica da realidade. Muitas vezes, é possível constatar um caráter normativo nas disputas filosóficas, isto é, não uma discussão sobre “o que é” tal termo, mas sim sobre “como devemos usar” tal

³⁴ Trecho original: “disagreement about the proper deployment of linguistic representations”

termo, ou mesmo pragmático, no sentido das consequências que assumir determinadas definições a alguns conceitos pode gerar. Posto isso, por intermédio dessa visão mais pragmática e normativa da linguagem, conseguimos, sim, enxergar uma condição frutífera que não interdita a discussão filosófica e a torna um mero contrassenso.

Munidos desses apetrechos oriundos da discussão sobre negociações metalinguísticas, voltemos mais diretamente à nossa discussão sobre o Argumento Ontológico. Como citado anteriormente por Quine ao falar do exemplo da “existência” dos números e agora aqui reiterado: “a discussão filosófica não precisa ser sobre objetos, mesmo que haja investigação sobre objetos indiretamente” (Silva, 2023, p. 380). As proposições filosóficas podem muitas vezes ter uma forma que nos remete à linguagem ordinária sem necessariamente funcionar na mesma lógica de representação que usamos frequentemente no dia-a-dia. Isso pode ser visto já na refutação kantiana ao Argumento mencionada em capítulos anteriores, onde vemos a exposição de um claro impedimento filosófico ao uso do conceito de “existência” como um predicado comum que caracteriza o ente, mas que poderia ser utilizado como uma espécie de “marcador existencial” argumentando a materialidade do ente predicado. Sobre isso, diz Silva (2023, p. 381): “em disputas filosóficas, a gramática superficial de algumas proposições ordinárias parece ser a mesma, como talvez um predicado sendo aplicado a um sujeito, mas a função delas pode ser muito diferente”.

Apesar dessa clara convergência entre os pontos trazidos na discussão a respeito das negociações metalinguísticas e o Argumento analisado em nosso trabalho, há ainda uma questão a ser respondida: é possível classificar de fato as discussões sobre o Argumento Ontológico como negociações metalinguísticas? Para responder essa pergunta, dediquemos nossa atenção aos quatro critérios colocados por Marcos Silva para interpretar um debate como uma negociação metalinguística:

1. Condição da disputa: há uma troca linguística que pode ser descrita como uma disputa ocorrente.
2. Condição do desacordo: um desacordo está realmente sendo expresso no debate.
3. Condição da equivocação: há evidências de que os disputantes desse debate atribuam diferentes significados para o mesmo termo-chave.
4. Condição da normatividade: há evidências de que o suposto desacordo metalinguístico seja normativo (isto é, diz respeito à questão sobre como devemos usar o termo disputado). (Silva, 2023, p. 387-388)

Sobre a condição de disputa, parece ser muito claro que haja uma troca linguística passível de ser descrita como uma disputa ocorrente tendo em vista as inúmeras obras e reflexões escritas ao longo da história da filosofia citadas, inclusive nos capítulos anteriores deste trabalho. A condição de desacordo também parece ser cumprida de maneira muito fácil,

tendo em vista os diversos argumentos contra e a favor da validade do Argumento Ontológico como prova da existência de Deus. A respeito da condição de equivocação, podemos nos deparar com o seu cumprimento na medida que há, sim, uma divergência principalmente em torno do conceito de “existir”, que questiona se uma prova meramente formal como o Argumento Ontológico pode ser considerada como uma condição suficiente para provar, de fato, a existência do Ente Divino. Alguns acreditam que uma proposição do tipo “Deus é X” suscita necessariamente sua existência real derivada do próprio significado do nome Deus (como esse ser que existe necessariamente, o *ens necessarium*), ao passo que para alguns “existir” é uma mera cópula que serve para caracterizar coisas que existam, materialmente falando, ou mesmo como ideias, a exemplo do Pégaso ou mesmo da raiz cúbica de 27.

Contudo, sobre a condição de normatividade, podemos ter uma dificuldade maior de constatar o seu cumprimento, já que se trata justamente do ponto que distingue negociações metalinguísticas de meras disputas verbais. Além disso, tradicionalmente falando, a discussão não parece assumir explicitamente um caráter normativo ao longo da história da filosofia, já que a maioria dos pensadores que trataram o tema parecia estar de fato preocupada com o estatuto ontológico do Ser Divino. Apesar disso, tendemos a acreditar que haja sim um caráter normativo que subjaz a discussão sobre o Argumento. Sustentamos tal posição primeiramente através da própria posição kantiana na *Crítica da Razão Pura* onde, após a refutação já comentada anteriormente no nosso trabalho, vemos a ideia de Deus assumindo uma nova função, não mais no âmbito da epistemologia, mas sim da ética. Aqui entendemos ética não no sentido de uma discussão a respeito do certo e errado (que o Kant denominaria moral), mas sim à respeito de uma pragmática da vida. Deus, na medida que não pode ser conhecido fenomenologicamente, passa a ser visto, na perspectiva kantiana, como um ideal regulador da razão que permitirá o desenvolvimento da filosofia prática.

Desta maneira, a ideia que defendemos é então de que haja, sim, um desacordo normativo sobre como devemos usar o conceito de Deus. Se devemos entender Deus realmente como esse ser ontologicamente e necessariamente real ou como uma mera ideia que, apesar de não conseguir se comprovar empiricamente na realidade, pode ter usos pragmáticos bem interessantes na maneira como pensamos nossos valores éticos, estéticos e até mesmo políticos. Entretanto, essa consideração só nos parece possível devido ao fulcral esclarecimento trazido pela Teoria da Denotação russelliana, que nos mostra como não há de fato um comprometimento ontológico no uso dos discursos que fazemos sobre Deus, permitindo assim que consigamos sustentar outros tipos de comprometimentos mais ligados à questão dos valores e de nossas concepções pragmáticas do mundo do que propriamente

acerca de como a realidade é. Além disso, todo aquele ciclo de autores que persistiram na questão sobre a existência de Deus ao longo da tradição filosófica ganham um novo sentido muito mais rico do que o de uma discussão repetida em novos termos: trata-se, na verdade de uma disputa sobre concepções axiológicas da vida e de como poderíamos pensar a melhor maneira de usar o conceito de Deus para construir a nossa própria existência.

5. CONCLUSÃO

A principal finalidade desta dissertação girou em torno da mensuração de relevância do Argumento Ontológico, uma ideia clássica e intensamente discutida ao longo da história da filosofia, na tradição analítica contemporânea através da análise dos impactos desse raciocínio na obra filosófica de Bertrand Russell, um dos autores centrais desta tradição principalmente no seu período inicial. Com isso, visamos cumprir também um objetivo paralelo de contribuir para uma discussão mais ampla acerca da importância do estudo historiográfico da filosofia no âmbito da filosofia analítica, algo que comentamos na introdução, mas que retomaremos aqui a título de conclusão.

No primeiro capítulo, construímos um panorama acerca da tradição de discussão que se deu em torno do Argumento Ontológico ao longo da história da filosofia principalmente no período medieval e moderno, fundamentais para a compreensão das consequências contemporâneas desse argumento na medida que precedem a contemporaneidade em que escreveu Bertrand Russell. Este capítulo se estrutura fundamentando-se numa hipótese apresentada por alguns comentadores e estudiosos do Argumento Ontológico sobre uma cisão interpretativa que teria acontecido a respeito da *ratio Anselmi*, raciocínio que foi reconhecido historicamente como a formulação original do Argumento, proposta por Anselmo, da Cantuária, que inspirou as diversas outras reformulações posteriores do Argumento. Essa cisão se daria, primeiramente, em torno de uma interpretação que chamamos aqui de teológica, no sentido de que não visa através do raciocínio um exercício de convencimento dos interlocutores discordantes sobre a questão da existência de Deus, mas sim de propor um caminho de aprofundamento intelectual introspectivo sobre a própria fé, se embasando no ideal agostiniano e posteriormente assumido por Anselmo e alguns de seus contemporâneos de *fides quaerens intellectum* (fé que busca a compreensão). Por outro lado, em momentos ulteriores, teríamos a disseminação de uma interpretação que chamamos de retórica da *ratio Anselmi*, que visa propriamente enxergar o raciocínio como uma espécie de prova ou argumento em favor da existência de Deus. Argumento esse que encontraria sua potência justamente por se tratar de se apresentar como um raciocínio meramente lógico, sem apelo a evidências empíricas e alcançável a qualquer sujeito inserido dentro do contexto comunicacional que permite entender o verdadeiro significado do conceito de Deus.

No segundo capítulo, buscamos construir uma espécie de momento de transição entre um estudo de cunho mais historiográfico e outro mais focado em construir interpretações específicas acerca do pensamento do autor central da nossa dissertação, Bertrand Russell.

Fizemos isso através da leitura de obras russellianas justamente com um certo cunho historiográfico, mas que, ao mesmo tempo, retratam muito das opiniões do autor britânico sobre os pensadores que o antecederam, permitindo assim que, através de comentários sobre a história da filosofia em geral, conseguíssemos ter um vislumbre de como diversos autores diferentes influenciaram Russell e contribuíram para a sua construção intelectual. Finalizamos essa parte levantando um ponto muito interessante colocado por ele em sua *História da Filosofia Ocidental* em um trecho que, ao comentar sobre o Argumento Ontológico, ele menciona um caminho ligado à refutação transcendental de Kant (exposta na *Crítica da Razão Pura* e também comentada no primeiro capítulo desta dissertação) e um outro ligado a Teoria de sua própria autoria acerca das descrições definidas.

Finalmente, no terceiro capítulo, tratamos justamente da Teoria de descrições definidas ou Teoria da Denotação russelliana, apresentada em uma das suas primeiras formulações em um breve artigo de 1905 chamado *On Denoting*. Em linhas gerais, a ideia de Russell é basicamente propor um método inovador de paráfrase lógica de certas proposições da linguagem natural que visa esclarecer algumas das grandes contradições e problemáticas filosóficas que a humanidade enfrentou ao longo da história do pensamento. Entre elas está, por exemplo, a discussão em torno da clássica proposição sobre “o atual rei da França”, com levantamentos importantes sobre ontologia e linguagem, mas vemos também ao fim do artigo uma menção à formulação cartesiana do Argumento Ontológico que, para o tema dessa dissertação nos chamou uma atenção especial. A ideia de Russell é que através desse método de paráfrase, que coloca na formulação lógica de maneira explícita o aspecto de discussão existencial em uma partícula distinta de sua descrição (o quantificador existencial), conseguiríamos identificar de maneira categórica onde estaria a invalidez de um argumento que soa tão convincente ao senso comum em um primeiro momento, justamente pelo fato dele acreditar que seria possível derivar a existência de uma mera descrição. Com a interpretação que construímos do Argumento Ontológico mediante essas regras de paráfrase propostas por Russell através dos quantificadores, vemos de maneira bem mais objetiva algo que é fundamental para o estudo da lógica em geral: a diferença entre o que seria uma verdade lógica (aqui sendo lida como mera possibilidade) e a verdade concreta (que exige necessariamente dados empíricos para se sustentar).

Além dessa breve retomada dos assuntos abordados, cabe aqui também fazer um balanço acerca de uma temática que, como mencionado mais acima, permeia de maneira indireta toda a construção da exposição que se deu ao longo desta obra: a polêmica relação entre história da filosofia e a tradição analítica contemporânea. Essa polêmica parte

essencialmente de uma discussão anterior e bem mais fundamental acerca da definição do que seria propriamente a chamada filosofia analítica. Por se tratar de uma tradição tão ampla, é muito difícil afirmar com certeza o que coloca uma obra contemporânea como pertencendo ou não a ela. As possíveis causas que se apresentam para essa dificuldade de definição são as mais variadas. Uma delas é decerto o apelo cientificista que a tradição analítica parece ter que, pelo menos em alguns momentos específicos, parece deixar de lado a reflexão crítica acerca dos fundamentos históricos de suas posições filosóficas em benefício de tentar uma aproximação com os métodos das ciências naturais e formais. Robert Hanna (2005, p. 11), por exemplo, fala de um comentário frequentemente atribuído a W. V. O. Quine (1908-2000) de que existiriam dois tipos de filósofos: “os que se interessam pela história da filosofia e os que se interessam por filosofia” propriamente. Tal posição, apesar de caricata, parece se mostrar bem comum quando vemos o pouco apreço e preocupação das obras de Filosofia Analítica com as suas origens históricas. O fato é que, com toda essa pretensão de se aproximar das ciências — muito presente em momentos iniciais da tradição analítica como no projeto formalista de Gottlob Frege e Bertrand Russell e no positivismo lógico do Ciclo de Viena — pode ser o caso de que a Filosofia Analítica tenha negligenciado sua atenção aos aspectos históricos que condicionam a formação do seu pensamento, algo que acaba influenciando negativamente na construção de seu pensamento, na medida em que, mesmo que implicitamente, esses fatores históricos continuem condicionando o nosso pensamento (Hanna, 2005, p. 11), o que pode tornar qualquer filosofia que ignore esses fatores um alvo de críticas acerca dessa limitação.

Dentro dessa empreitada de definir Filosofia Analítica, são apontadas características iniciais comuns acerca da tradição (Hanna, p. 20; Schwartz, 2017, p. 2) que, embora não digam muita coisa a respeito das características da tradição analítica, podem ser bons pontos de partida para se pensar o que realmente a caracteriza como uma tradição filosófica particular. Elas dizem respeito, muitas vezes, a características muito mais geográficas e historiográficas do que propriamente filosóficas: sabemos que o que chamamos comumente de Filosofia Analítica se trata de um movimento filosófico que se inicia entre o final do século XIX e começo do século XX, onde pensadores austro-germânicos e anglo-americanos visavam criar um novo meio de tratar questões filosóficas, muito influenciada por três fatores bem singulares da época: (I) o desenvolvimento da lógica simbólica e da Teoria de conjuntos; (II) o avanço das ciências naturais, o que acabava por marcar uma possibilidade de ressurgimento da tradição empirista amplamente ofuscada pela ascensão kantiana no século anterior; (III) uma ampla base na posição convencionalista da linguagem, oriunda justamente

do desenvolvimento da nova ciência contemporânea da linguística. Nessa mesma linha, Hanna (2005, p. 20) fala de cinco movimentos paradigmáticos do início do movimento que certamente também ajudam a caracterizar do que se trata o tipo de filosofia que passa aqui a ser pensada. São eles: (i) o logicismo Russell-Fregeano, (ii) o empirismo lógico do Ciclo de Viena, (iii) e (iv) os dois momentos de pensamento da filosofia de Ludwig Wittgenstein³⁵ (1889-1951) e, por fim, o (v) neopragmatismo quineano nos Estados Unidos.

Já sobre as distinções propriamente filosóficas, é possível se pensar, por exemplo, um destaque a partir da questão metodológica. De acordo com Stephen Schwartz, o termo analítico caracteriza não propriamente uma doutrina filosófica em comum, mas um modo de se tratar as questões filosóficas, muito influenciado justamente pelo advento da lógica simbólica como uma ferramenta primordial para a reflexão dentro da tradição:

Um filósofo analítico analisa os problemas, conceitos, temas e argumentos. Ele os divide em suas partes, os diseca para encontrar suas características importantes. O discernimento resulta de ver como as coisas são postas juntas e como podem ser apreciadas à parte; como são construídas e como podem ser reconstruídas. (Schwartz, 2017, p. 3)

Por sua vez, Hanna (2005, p.20) se arrisca a propor uma distinção que, ainda que não nos permita esgotar a discussão, pode nos fornecer pelo menos algum ponto de partida inicial para pensar futuras distinções melhores. São elas a ligação da Filosofia Analítica tanto com um projeto semântico, isto é, uma Teoria do significado, que busque explicar como se dá em nós o processo de significação entre as palavras e os objetos, quanto com uma Teoria da verdade necessária, ou seja, uma Teoria epistemológica que estabeleça os critérios que nos levam a aceitar determinadas verdades como necessidades lógicas. A importância dessas duas características da filosofia analítica é bem evidenciada quando investigamos as obras desses primeiros momentos do movimento. A rejeição à explicação da verdade necessária por meio do apelo ao sintético *a priori* como tentava a filosofia kantiana é, de certo modo, o catalisador que permitiu a filósofos como Bertrand Russell ou mesmo os empiristas lógicos à pensarem uma explicação analítica para a matemática, que passaria a ser enxergada como uma simples dedução de princípios gerais da lógica, não dependendo assim de apelos psicologistas que em última instância caíam numa metafísica obscura que a filosofia crítica de Kant inicialmente visava combater.

³⁵ O primeiro momento especificamente parece muito se relacionar com o projeto logicista de Frege e Russell. Já o segundo Wittgenstein parece tratar notavelmente da perspectiva que fundará uma escola de pensamento totalmente independente das escolas de Filosofia Analítica que se tinham até então: a da filosofia da linguagem ordinária (Cf. Schwartz, 2017, p. 45-57, 117-153)

Mesmo com essas duas maneiras de pensar, características comuns em todo o pensamento que se diz pertencente à Filosofia Analítica, é um fato a vastidão de posicionamentos, modos de interpretar as questões e de promover reflexões dentro do movimento. Daí entra também um outro fator que dificulta enxergar a tradição analítica de filosofia como um movimento de pensamento unificado. Tanto por causa de suas características como pelo contexto histórico que se desenvolve, Schwartz (2017, p.4) acaba por identificar a Filosofia Analítica com alguns aspectos das vanguardas modernistas na arte. Para ele, ambos os movimentos culturais são marcados em suas específicas áreas pela rejeição das tradições passadas em detrimento da experimentação de novas formas, pela atenção com a linguagem e com o método de se produzir (seja arte ou filosofia) e por fim, com uma ansiedade acerca da tecnologia e da ciência.

Apesar da vastidão de fatores, foi tomando como foco especificamente a questão metodológica (que parece ser a mais distintiva) que pudemos enxergar relações entre, por um lado, as preocupações mantidas pelos filósofos analíticos contemporâneos — no nosso caso, mais precisamente Bertrand Russell — e, por outro lado, uma ideia como a proposta inicialmente encontrada na obra do arcebispo da Cantuária e desenvolvida ao longo da história da filosofia acerca de uma prova da existência de Deus meramente formal. Assim como também abrimos as portas para evidenciar possíveis distinções filosóficas entre o pensamento dos autores tradicionais e contemporâneos. Contudo, no âmbito desta discussão, há ainda um texto de singular importância que devemos mencionar com o intuito de enriquecer mais a discussão sobre uma conceituação acerca da Filosofia Analítica.

De autoria do próprio Russell, no fim de sua *História da Filosofia Ocidental*, encontramos um capítulo intitulado “A Filosofia da Análise Lógica”. A singularidade desse texto no âmbito deste trabalho se dá principalmente por se tratar de um momento em que vemos o próprio autor, que é peça central no nosso trabalho, teorizando acerca da escola de pensamento que ele ajudou a formar e expressando sua identificação com essa linha de pensamento. Fala também sobre as origens e intenções por trás dela e de vários de seus contemporâneos partidários da mesma, que sugerem um novo modo de fazer filosofia. Trata-se, basicamente, do próprio Russell nos apresentando a sua escola de pensamento e contando sua história.

Russell inicia este capítulo falando de uma escola de pensamento que surge de uma cisão histórica na filosofia entre “aqueles cujo pensamento foi inspirado principalmente pela matemática e aqueles influenciados pelas ciências empíricas” (2015, p. 1032). Eliminando um certo espírito pitagórico entre os matemáticos e mesclando o empirismo com um certo

interesse pelas áreas dedutivas do conhecimento, os pensadores analíticos contemporâneos conseguiram criar uma escola com propósitos certamente mais singelos do que os filósofos do passado, mas com triunfos com “tanta solidez quanto os dos homens de ciência” (Russell, 2015, p. 1032). A origem dessa nova escola de filosofia é atribuída intimamente a certos avanços específicos, principalmente da área da matemática. São mencionados por Russell (2015, p. 1032-1034) tanto a Teoria de Georg Cantor (1845 - 1918) sobre os infinitos (que ajudou os matemáticos a definir o conceito historicamente problemático de continuidade) quanto a busca fregeana por uma definição sólida do conceito de número. De avanços como esse (principalmente os relacionados a obra fregeana), originados de uma pesquisa que visava resolver conceitos aparentemente problemáticos por meio de uma simples análise lógica de seu significado, nasce uma nova perspectiva acerca da matemática, que aparece inicialmente como uma possibilidade, mas que com o tempo se tornaria um verdadeiro projeto filosófico: a proposta de que toda a matemática pura pudesse ser reduzida à lógica dedutiva. Tal proposta chocava totalmente contra o senso comum anterior, onde, graças à herança kantiana, a aritmética era enxergada como um produto da síntese *a priori* relacionada à forma pura do tempo.

Com essa nova forma de pensar o fazer filosófico a partir de uma profunda análise lógica, cada vez mais cresceu entre os pensadores dessa escola o sentimento de que seria possível reduzir os problemas filosóficos a meras questões sintáticas. Significa então dizer que, “todos os problemas filosóficos são sintáticos e se mostram, uma vez evitados os erros de sintaxe, solucionados ou insolúveis” (Russell, 2015, p. 1034). Mesmo que não aceitemos essa posição como uma verdade absoluta, é inegável (e o próprio Russell ressalta isso ao longo do capítulo) quão útil foi o método da análise sintática da filosofia para o tratamento de alguns problemas históricos por autores da época originária da escola. Russell ilustra essa utilidade expondo a sua própria Teoria da Denotação (que abordamos no terceiro capítulo deste trabalho). Como vimos antes, foi graças a ela que os filósofos analíticos conseguiram lidar com as proposições e as valorar como verdadeiras ou falsas proposições que continham expressões sem referente (como é o caso daquela clássica proposição utilizada por Russell: “o atual rei da França é calvo” ou mesmo a que ele utiliza como exemplo no texto aqui comentado “a montanha dourada não existe”). Entre as consequências oriundas desses avanços propostos pelo novo método filosófico da análise lógica, Russell menciona um certo “destronamento da matemática, que perdeu a sublime posição ocupada desde Pitágoras e Platão” (2015, p. 1035). Isso acontece pois, diante da descoberta que os conceitos e definições da matemática podem ser tratados por meio da análise sintática, uma perspectiva discursiva e

nominalista se torna o senso comum sobre a aritmética, deixando de lado um realismo quase místico historicamente defendido pelos matemáticos do passado.

Por meio desta nova perspectiva, Russell constrói um novo tipo de empirismo que ao ser incorporado à poderosa lógica simbólica, tem maneiras muito melhores de tratar a questão sobre a origem do conhecimento matemático, não por um método indutivo, mas também sem apelo a intuições *a priori*. Russell acredita que tal empirismo: “consegue alcançar, a respeito de certos problemas, respostas definitivas de caráter científico e não filosófico” (2015, p. 1038) e tem como vantagem metodológica “abordar um problema de cada vez, sem precisar conceber, numa só pincelada, uma Teoria que abranja todo o universo” (2015, p. 1038), permitindo que problemas históricos da filosofia sejam enfim tidos como solucionáveis. Apesar disso, resta ainda para a filosofia um campo tradicional e impenetrável aos métodos de investigação baseados em preceitos científicos. Esse campo é precisamente o da discussão acerca dos valores, onde “os métodos científicos se mostram inadequados” (Russell, 2015, p. 1038). Mesmo que “tudo o que pode ser conhecido pode sê-lo por meio da ciência; aquilo, porém, que é matéria legítima do sentimento, encontra-se fora de sua alçada” (Russell, 2015, p. 1038).

Ainda sobre essa discussão do espaço da filosofia diante da ascensão dos métodos científicos de investigação, Russell prossegue no texto falando sobre

[...] duas partes da filosofia que se mesclaram sem harmonia alguma: de um lado, uma Teoria que se volta para a natureza do mundo; do outro, uma doutrina ética ou política que diz respeito à melhor forma de se viver. A não separação de ambas com suficiente clareza tem sido fonte de vasta confusão. (Russell, 2015, p. 1038)

A crítica aqui levantada se refere aos filósofos, que exclusivamente por questões políticas, permitiram que a busca desinteressada pela verdade fosse contaminada pelos preconceitos que seus valores defendiam para si e para os outros. Sobre esse tipo de prática filosófica, o autor diz:

De minha parte, censuro esse tipo de viés tanto do ponto de vista moral quanto do intelectual. Moralmente, o filósofo que usa sua competência profissional para qualquer outra coisa que não seja a busca desinteressada da verdade comete uma espécie de traição. Além disso, quando presume, antes de iniciar a investigação que certas crenças — sejam elas verdadeiras ou não — promovem o bom comportamento, está limitando de tal maneira o escopo da especulação filosófica que acaba por tornar a filosofia trivial. Quando um limite é consciente ou inconscientemente imposto à busca da verdade, paralisa-se a filosofia por ação do medo, e prepara-se o caminho para a censura do governo, que punirá aqueles que expressarem “pensamento perigosos”. Na realidade, o próprio filósofo já impusera tal censura às suas investigações. (Russell, 2015, p. 1039)

Como exemplo dessas censuras que inibem o progresso na filosofia. Russell cita, por exemplo, os dogmas religiosos, que apesar de não poderem ter sua veracidade refutada nem endossada filosoficamente, guiou a produção de pensamento de diversos autores em torno de uma produção sem fim de provas vãs da imortalidade ou existência de Deus. Sobre esse procedimento especulativo perene, Russell comenta: “A fim de que estas provas parecessem válidas, tiveram, porém, de violar a lógica, de tornar mística a matemática e de fingir que preconceitos profundamente arraigados eram, na verdade, intuições vindas do céu” (2015, p. 1040). Daí que se origina, por exemplo, uma visão realista e transcendente dos entes matemáticos a quem a filosofia da análise lógica se opõe frontalmente, propondo a perspectiva discursiva da aritmética.

É tarefa do filósofo que assume a análise lógica como atividade principal da filosofia a rejeição a esse tipo de pensamento. Para Russell, essa classe de filósofos especulativos deveria com franqueza abrir mão de tentar encontrar no intelecto humano respostas conclusivas para todas as questões para evitar cair numa busca por uma “forma ‘superior’ de chegar ao conhecimento, mediante a qual poderíamos descobrir verdades ocultas à ciência e ao intelecto” (Russell, 2015, p. 1040). A recompensa oriunda de tal rejeição é uma filosofia onde “muitos problemas obscurecidos pela névoa da metafísica podem ser perfeitamente solucionados” (Russell, 2015, p. 1040) e também métodos objetivos para a resolução dessas questões livres de tal dogmatismo:

Não digo que podemos oferecer, aqui e agora, respostas definitivas a todas essas velhas questões, mas afirmo que foi descoberto um método pelo qual somos capazes de nos aproximar gradualmente, como na ciência, da verdade; um método no qual cada estágio novo resulta não da rejeição do que viera antes, mas de seu aprimoramento (Russell, 2015, p. 1040)

É apoiando-se na honestidade intelectual como pilar da investigação das questões filosóficas que Russell acredita ter ajudado a erigir em sua época uma nova escola de filosofia, que encara como principal mérito justamente a insistência em absorver essa virtude filosófica de uma investigação desinteressada aliada a um método objetivo e rigoroso de tratar questões outrora especulativas. Esse costume de uma “veracidade cautelosa” (Russell, 2015, p. 1040), pode, para Russell, “ser estendido a todo o âmbito das atividades humanas” (Russell, 2015, p. 1040) e funcionará como um remédio contra o fanatismo, bem como um propulsor da compreensão e compaixão mútua, permitindo assim à filosofia seguir sua missão de inspirar um modo de vida, embora de maneira menos dogmática. Podemos assim conectar esse fechamento muito ao âmbito de nossa pesquisa, na medida em que as propostas de um novo método de paráfrase apresentadas em *On Denoting* tratam-se justamente desse modo

mais parcimonioso de tratar questões filosóficas, algo que parece ser característico no pensamento de Russell e que ele pretende disseminar na escola que aqui funda.

Desta forma, por mais polêmicas que sejam suas posições a respeito da relação entre produção filosófica e estudo da história da filosofia (como comentamos na introdução), acreditamos que Russell se mostra como um exemplo satisfatório para corroborar a posição de que o estudo da história da filosofia se faz, sim, necessário mesmo dentro de uma tradição tão ligada a uma outra metodologia de trabalho como a filosofia analítica. Por mais que possa ser vista muitas vezes como um relato de um passado que já foi superado, acreditamos que há um grande valor no uso desse tesouro milenar da humanidade mesmo que não sejam mais posições amplamente consideradas válidas ou pertinentes, pois é através da análise desses percursos do pensamento que esses autores do passado traçaram que aprendemos a andar com as próprias pernas. Russell faz isso a todo momento ao longo de seus comentários em suas histórias da filosofia, mostrando que por mais inovador que seja o seu pensamento ele o faz justamente através de uma influência anterior que permitiu com que ele resolvesse questões em aberto e até mesmo superasse as posições do passado não em oposição ao passado, mas através do passado.

Por fim, deixamos claro aqui que essa é uma discussão extremamente em aberto e que pode ser ainda muito expandida e desenvolvida ao longo dos próximos anos, tanto em relação a uma posição favorável quanto contrária ao uso da história da filosofia no fazer filosófico. Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, conseguimos conceber diversos exemplos de outros autores analíticos que se voltaram para a tradição de discussão do Argumento Ontológico, mas que devido às delimitações temáticas e organizacionais do trabalho não conseguimos dar o devido foco, como é o caso de Elizabeth Anscombe, que produziu artigos inclusive sobre essa polêmica acerca do estatuto do raciocínio anselmiano como prova ou não. Além dela temos também as reflexões extremamente inovadoras sobre o Argumento Ontológico no âmbito da lógica modal, levantadas por autores como Alvin Plantinga (1932 -) e Norman Malcolm (1911 - 1990), que inclusive apresentam uma posição bem diversa a russelliana, favorável ao argumento, posição essa muito relacionada a um certo ressurgimento do interesse filosófico pela metafísica dentro da tradição analítica que se deu na década de 60 através da obra de autores como Saul Kripke (1940 - 2022) e David Lewis (1941 - 2001). Sendo assim, acreditamos que discussões a respeito dessas e outras ideias históricas da filosofia bem como o seu impacto nas ideias atuais podem nos permitir traçar uma relação muito mais saudável entre o velho e o novo de modo a permitir que consigamos ver cada vez mais longe, justamente por estarmos sustentados em ombros de gigantes.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSCOMBE, E. Why Anselm's Proof in the Proslogion is not an Ontological Argument. **Thoreau Quarterly**, v. 17, n. 1-2, p. 32–40, 1985.

ANSELMO. **Monólogo**. Tradução de: Angelo Ricci. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973a. Coleção: Os Pensadores.

_____. **Proslógio**. Tradução: de Angelo Ricci. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973b. Coleção: Os Pensadores.

_____. **Cur Deus Hommo**. [S. l.]: Trieste Publishing, 2017.

BARTH, Karl. **Fé em Busca de Compreensão**. Tradução de: Vera Kikuti. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

BEISER, Frederick C.. O Desenvolvimento Intelectual de Kant: 1746-1781. In: GUYER, Paul (org.). **Kant**. Aparecida: Idéias & Letras, 2009. p. 45-84. Tradução de: Cassiano Terra Rodrigues.

BRAIDA, Celso. **Três Aberturas em Ontologia: Frege Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério ; GOMES, Nelson Gonçalves. **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CATERUS, Johann. First Set of Objections. In: DESCARTES, René. **Meditations, Objections, and Replies**. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2006. p. 51-58. Tradução de: Roger Ariew.

CHATEAUBRIAND, Oswaldo. Descriptions: Frege and Russell combined. **Synthese**, [S.L.], v. 130, n. 2, p. 213-226, 2002. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1023/a:1014439314029>.

DESCARTES, René. **Der Briefwechsel mit Marin Mersenne**. Tradução de: Christian Wohlers. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2020.

_____. **Meditações**. Tradução de: Jacob Guinsburg, Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. Coleção: Os Pensadores.

DURANTE, Daniel. Termos Singulares Indefinidos: Frege, Russell e Tradição Matemática. **Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação**, [S. l.], n. Esp, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/saberes/article/view/9738>. Acesso em: 24 abr. 2024.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à Epistemologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos - Vol. 2: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Tradução de: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FREGE, Gottlob. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Tradução de: Paulo Alcoforado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

GAUNILLO. Livro em Favor de um Insipiente. In: ANSELMO. **Proslógio**. Tradução: de Angelo Ricci. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. p. 129-135. Coleção: Os Pensadores.

GOEBEL, Bernd. Anselm's Theory of Universals Reconsidered. *ative and Evaluative Terms. Philosophers' Imprint*, v. 13, n. 23, p. 1–37, dez. 2013.

HANNA, Robert. **Kant e os Fundamentos da Filosofia Analítica**. Tradução de: Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HASAN, Ali.; FUMERTON, Richard. **Knowledge by Acquaintance vs. Description**. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2004. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/knowledge-acquaindescrip/>>.

JEAUNEAU, Édouard. **A Filosofia Medieval**. Tradução de: João Afonso dos Santos. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Theoretical Philosophy, 1755 - 1770**. Tradução de: David Walford. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de: Fernando Costa Mattos. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2021.

LANDINI, Gregory. Russell and The Ontological Argument. **The Journal Of Bertrand Russell Studies**, Iowa, n. 29, p. 101-128, jan. 2010.

MAREK, Johann. **Alexius Meinong**. Stanford: Metaphysics Research Lab, 2023. Disponível

em: <<https://plato.stanford.edu/entries/meinong/>>.

MARTINES, Paulo Ricardo. **O “Argumento Único” do Proslogion**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

MEINONG, Alexius. Sobre a Teoria do Objeto. In: BRAIDA, Celso. **Três Aberturas em Ontologia: Frege Twardowski e Meinong**. Tradução de: Celso Braida. Florianópolis: Rocca Brayde Edições, 2005.

NIȚU, Georgiana-Cerasela. The Dispute Over Universals and Anselmian Realism. **International Journal of Theology, Philosophy and Science**, v. 6, n. 10, p. 44–54, 23 maio 2022.

PLUNKETT, David; SUNDELL, Tim. Disagreement and the Semantics of Normative and Evaluative Terms. **Philosophers’ Imprint**, v. 13, n. 23, p. 1–37, dez. 2013.

QUINE, Willard van Orman. **De Um Ponto de Vista Lógico**. Tradução de: Luis Henrique dos Santos. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1975.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. Tradução de: Ivo Storniolo. São Paulo: Editora Paulus, 1990.

_____. **História da Filosofia: de Spinoza a Kant**. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Editora Paulus, 2005.

RUSSELL, Bertrand. The Existential Import of Propositions. **Mind**, v. XIV, n. 3, p. 398–401, 1905.

_____. **Portraits from Memory & Other Essays**. Nova York: Simon and Schuster, 1956.

_____. **Misticismo e Lógica**. Tradução de: Wilson Velloso. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. **Essays in Analysis**. Nova York: George Braziller, 1973.

_____. **Lógica e Conhecimento**. Tradução de: Pablo Ruben Mariconda. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1974.

_____. **Análise da Matéria**. Tradução de: Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **História do Pensamento Ocidental: A Aventura dos Pré-Socráticos a Wittgenstein.** Tradução de: Laura Alves, Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002a.

_____. **The Selected Letters of Bertrand Russell: The Private Years 1884-1914.** Londres: Routledge, 2002b.

_____. **A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz.** Londres: Routledge, 2005a.

_____. **Os Problemas da Filosofia.** Tradução de: Jaimir Conte. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005b. Disponível em: <<https://conte.prof.ufsc.br/txt-russell.pdf>>. Acesso em: 15 de mai. de 2024.

_____. **Autobiography.** Londres: Routledge, 2009.

_____. **História da Filosofia Ocidental.** Tradução de: Hugo Langone. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

SCHWARTZ, Stephen P. **Uma Breve História da Filosofia Analítica: de Russell a Rawls.** Tradução de: Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SILVA, Marcos. Revisão da Lógica, Disputas Verbais e Negociações Metalinguísticas. In: BRITO, Evandro O.; AMARAL, Lucas Alessandro Duarte (org.). **Racionalidade, Intencionalidade e Semântica.** Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, 2023. p. 365-396.

SPADONI, Carl. “Great God in Boots!—the Ontological Argument is Sound!” **Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies**, v. 0, n. 23-34, 31 dez. 1976.

STORCK, Alfredo. **Filosofia Medieval.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2003.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **O Argumento Ontológico de Santo Anselmo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TOMATIS, Francesco. **O Argumento Ontológico: a existência de deus de Anselmo a Schelling.** Tradução de: Sérgio José Schirato. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios.** Tradução de: D. Odilão Moura O. S. B. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990. v. 1.

_____. **Suma Teológica.** Tradução de: Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2001. v. 1.